Ph sp.
906 pc

Vorlaender. F.

Wissenschaft

der

Erkenntniss.

Wissenschaft

der

ERKENNTNISS.

Im Abriss systematisch entworfen

von

FRANZ VORLAENDER,
Dr. und ausserord. Prof. der Philosophie in Marburg.

Marburg und Leipzig.
Elwert'sche Universitäts-Buchhandlung.
1847.

165. D.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorwort.

Ueber seine wissenschaftliche Tendenz giebt das vorliegende Büchlein in der Einleitung, denke ich, hinreichende Auskunft. Mögen hier dem Verfasser einige individuelle Expectorationen über die Philosophie und seine eigenen Bestrebungen gestattet sein.

Die Philosophie, das ist nur zu offenbar, hat in unserer Zeit viele Feinde. Von der einen Seite wünscht man, es sei aus mit dieser verderblichen Wissenschaft; man weiss oder bedenkt dabei nicht, was die Theologie ihr verdankt. Von der andern Seite ruft man, unsere Zeit sei des Speculirens müde und besitze auch genug Einsicht; es gelte jetzt, für das Leben, für das Volk zu wirken, sich einer Parthei anzuschliessen, zu kämpfen — nicht in müssige theoretische Untersuchungen sich zu versenken. Diese eifrigen Weltverbesserer ahnen freilich nicht, dass ausser und über ihrem Gesichtskreis so Vieles existirt, dessen tiefere Erkenntniss auch für die Praxis gar sehr in Betracht kommt; sie merken nicht, dass sie mit ihrer Praxis und ihrem Kampf am Ende doch auf einem Gebiete stehen, wo die von ihnen ungekannte Philosophie eine grosse Herrschaft ausübt. Jener Kampf, den unsere Zeit kämpft, gilt ja der Wahrheit; es wird mit Ideen, mit Gedanken gefochten. Die Wahrheit aber kann Keinem

äusserlich gegeben sein; nur durch die That des Gedankens wird sie erreicht. Jeder, der ehrlich mit sich selbst zu Werke geht, der nicht willkührlich einer Auctorität oder Modeansicht sich hingeben will, muss sich denn doch nach wissenschaftlicher Begründung umsehen und gelangt zuletzt, mag er wollen oder nicht, in das Gebiet der Erkenntniss-Wissenschaft, der Philosophie. Es hilft ihm nichts, sich dagegen zu sträuben mit den bekannten Einreden von der Subjectivität aller Philosophie, von dem Streit der Systeme. Denn gesetzt auch, es werde in den philosophischen Systemen nicht eine allgemein anerkannte Wahrheit erreicht, so muss doch Jeder für die von ihm erreichbare und erreichte Wahrheit einen festen Grund suchen, wenn er nicht, ein schwankendes Rohr, von dem Winde des Zeitgeistes sich bewegen lassen will. Es kann daher der freie vernünftige Mensch einer Wissenschaft von den Gesetzen der menschlichen Erkenntniss nicht entbehren; selbst der religiöse Glaube kann nur gemäss diesen Gesetzen aufgefasst werden.

Aber gesetzt, sagen Andere, die Philosophie fände gewisse Wahrheiten: *können* oder *sollen* dieselben etwas wirken im Kampfe der Partheien und der Leidenschaft? Was das Können betrifft, so ist es richtig, dass die ruhige Stimme der Wahrheit, der Leidenschaft gegenüber, zunächst machtlos erscheint, ihre rohe Kraft nicht zu bändigen vermag. Der aber täuscht sich gar sehr, der darum die Erkenntniss überhaupt für ohnmächtig hält. Sie wirkt nicht so äusserlich und offenbar, nicht mit Geräusch und pomphaften Worten, wie die Leidenschaft, aber sie wirkt in aller Stille sicher, nachhaltig, unaufhaltsam. Der Wahrheit kann Niemand widerstehen, wer sie auch nur in einem Winkel seines Bewusstseins vernommen hätte; sie wirkt in ihm auch gegen seinen Willen. Auch die

Wirkungen der Philosophie dürfen nicht nach momentanen Erscheinungen des Zeitgeistes beurtheilt werden.

Zeigt sich dem schärferen Blick, dass die Philosophie bei dem Kampfe, der in der Gegenwart gekämpft wird, keineswegs so fremd und ohnmächtig da steht: so erhebt sich die zweite Frage, in wiefern sie an demselben Antheil nehmen soll. Nur die charakterlose Halbheit, die weder kalt noch warm ist, nehme nicht Parthei: so ist jetzt die gewöhnliche Rede, die, nach meiner Ueberzeugung, eben so falsch als wahr ist. Wahr ist, dass unter allen Umständen die Wahrheit, nur die Wahrheit gelehrt und nöthigenfalls auch durchgekämpft werden muss; allein hierin liegt für den Philosophirenden noch keine Nothwendigkeit, leidenschaftlichem Partheiwesen sich hinzugeben, da die wahrhafte Erkenntniss nur in leidenschaftlosem Denken gefunden und aufgenommen wird. Philosophiren und Popularisiren der Resultate der Philosophie sind verschiedene Dinge. Hier mag, wenigstens was das sittliche Soll betrifft, Jeder seinem Gewissen folgen. So viel ist jedoch gewiss, dass der wahrhaft Philosophirende durch das wissenschaftliche Erforschen und Lehren der Wahrheit an jenem Kampfe einen bedeutenden und würdigen Antheil nimmt. Und hier gilt es, in unserem sophistischen Zeitalter die innere Wahrhaftigkeit zu bewahren. Abgesehen von der Unwürdigkeit und Schändlichkeit *jeder* innern Lüge, kann dieselbe unmöglich auch der Religion oder der Philosophie etwas nützen. Lassen wir in dieser Beziehung den ehrwürdigen Kant reden (Kant's Werke herausgegeben von Hartenstein III, 408). „Die Lüge ist der eigentliche faule Fleck in der menschlichen Natur; so sehr auch zugleich der *Ton der Wahrhaftigkeit* (nach dem Beispiel mancher chinesischer Krämer, die über ihre Laden die Aufschrift mit goldenen Buchstaben setzen:

„allhier betrügt man nicht“) vornehmlich in dem, was das Uebersinnliche betrifft, der gewöhnliche Ton ist. — Das Gebot: *du sollst* (und wenn es auch in der frömmsten Absicht wäre) *nicht lügen*, zum Grundsatz in die Philosophie als eine Weisheitslehre innigst aufgenommen, würde allein den ewigen Frieden in ihr nicht nur bewirken, sondern auch in alle Zukunft sichern können“.

Für mein Büchlein indess, um hierauf zurückzukommen, mag von den Feinden der Philosophie wenig zu besorgen sein, da ihr Hass ja zunächst nur die hohen berühmten Häupter trifft. Jenes aber wird ohne Zweifel eine andere Art von Gegnern sich zuziehen durch sein Unternehmen, ein umfassenderes bestimmteres Princip der Philosophie zu suchen. Ist das nicht eine thörichte ohne Weiteres zurückzuweisende Anmassung? Besitzt die deutsche Philosophie nicht Moses und die Propheten in Schelling, Hegel oder auch Herbart und ihren Schülern? Gegen diese und ähnliche Reden kann ich freilich nicht viel vorbringen, ausser etwa folgende Bemerkungen, die ich zu berücksichtigen bitte.

Es ist von achtbaren Männern der Wissenschaft geklagt worden, jeder Anfänger im Denken trete jetzt mit der Prätension auf, ein eigenes System aufzustellen; durch dies eitle Verschmähen, sich an vorhandene tüchtige Systeme anzuschliessen, würden nicht selten schwächere Kräfte nutzlos zersplittert, die im andern Falle Tüchtiges hätten leisten können. Ein ernstes wahres Wort! Nur ist hierdurch nicht die Präsumtion der Anmassung gegen jede neu auftretende Leistung gerechtfertigt. Was meine Anfängerschaft betrifft, so muss ich bemerken, dass schon vor sechs Jahren, als meine „Wissenschaft der Seele“ erschien, ich nur in dem einen, nicht im andern Sinne, zu den *jungen* Schriftstellern mich rechnen durfte, da ich

bereits in das männliche Alter getreten war. Dass das Nicht-Anschliessen an vorhandene Systeme auf Hochmuth beruhen kann, gebe ich zu, indess eitle hochmüthige Naturen greifen doch viel leichter und gewöhnlicher zu dem entgegengesetzten bequemern Mittel, *sich* geltend zu machen, indem sie zu der Fahne eines berühmten Systems schwören. Die Hoffnung, durch ein eignes System berühmt zu werden, kann in unsern Tagen wahrhaftig einen nur einigermassen Verständigen nicht so leicht bethören. Erlaube man mir ferner, den Umfang und die Gränzen meiner etwaigen Anmassung in aller Kürze etwas näher darzulegen.

Die Philosophie ist die Wissenschaft der universellen, untheilbaren, lebendigen Wirklichkeit; sie soll das todte, zerstückte Götterbild der Welt, was ihr die gewöhnliche Reflexion in der Vereinzelung der Erscheinungen und in vereinzelten Begriffen bietet, durch den klaren Gedanken im Lichte der Einen universellen absoluten Wirklichkeit zum Leben erwecken. Derjenige, der jemals von diesem Gedanken, der aller wahren Philosophie zu Grunde liegt, berührt worden ist, der muss und der allein freilich kann bestimmt wissen, dass es nicht von der Willkühr des Individuums abhängt, ob es den aus dem speculativen Gedanken sich ergebenden Urtheilen und Begriffen folgen wolle, oder nicht; es wird vielmehr durch die Natur der Sache getrieben. Seitdem ich anfing, die Entwicklung und den Zusammenhang der Erkenntniss und des Wirklichen bestimmter zu erfassen, wäre es mir nicht mehr möglich gewesen, bei den speculativen Formen der Hegelschen oder Herbartschen Philosophie stehen zu bleiben. Auf das in unserer Zeit übliche „Hinausgehen“ über alle bisherigen Systeme bin ich nie bedacht gewesen und noch weniger ist es mir in den Sinn gekommen,

den Fortschritt der Philosophie überhaupt zu repräsentiren, oder gar der Philosophie der Zukunft ihren Weg vorzuschreiben, wozu wie ich sehe, so Viele der „Hinausgehenden" nicht wenig Lust haben. Dass Dasjenige, was ich hier dem wissenschaftlichen Publikum darbiete, aus wahrhafter Liebe zur Sache entstanden ist, das ist eine Thatsache; dass es wahr ist, das ist meine seit vielen Jahren unerschütterte Ueberzeugung; dass es nur die ersten Elemente, den Abriss eines in sich selbst genau zusammenhängenden Systems giebt, wird nicht verhehlt. Es sei mir erlaubt, in der bezeichneten Beziehung überhaupt mit *Spinoza* (Epist. 74) zu sagen: Ego non praesumo, me optimam invenisse Philosophiam, sed *veram me intelligere* scio.

Möge demnach das wissenschaftliche Publikum meinen Abriss der Erkenntniss-Wissenschaft so aufnehmen wie er ihm dargeboten wird — vor allen Dingen mit Liebe zur Sache. Wenn ich nicht sehr irre, so schwebt das, was ich geleistet zu haben glaube, auch vielen der Jüngeren vor, die im Suchen begriffen sind. Möchten diese besonders mein Büchlein mit Wohlwollen aufnehmen und sich, in einzelnen Punkten wenigstens, durch dasselbe gefördert sehen! Auch das Geringere regt nicht selten Bedeutendes an. Was die abgeschlossenen Anhänger der Systeme betrifft, so darf ich mir keine Hoffnung machen, dass sie aus ihren fest gewordenen Gedankenkreisen herausgehen, um den meinigen aufzufassen. Wer überhaupt im philosophischen Denken nichts finden will, als was er vorher schon in seinem Gemüthe oder in seinen Gedanken festgestellt hat, der lasse lieber mein Büchlein ungelesen.

Ausdrücklich muss ich noch bemerken, dass ich bei der Abfassung desselben zwei Classen von Lesern vor

Augen hatte: zuerst studirende Jünglinge und Andere, die sich mit den Problemen der Erkenntniss zuerst bekannt machen wollen, sodann philosophisch gebildete Leser. Für die ersteren wird Manches der näheren Ausführung bedürfen; die Andern werden Manches, z. B. das was in die formale Logik gehört, überflüssig finden, allein ich durfte es, um den ersteren eine im Abriss vollständige Darstellung zu geben, nicht übergehen. Besonders der Anfänger wegen habe ich auch, so weit es in der Kürze geschehen konnte, die abweichenden Ansichten bedeutender Denker angeführt, damit sie angeregt werden, den Gegenstand auch in andern Schriften zu studiren und die Richtigkeit der ihnen vorgetragenen Lehren selbst zu prüfen. Dass ich dabei das Negative, Einseitige derselben häufig hervorgehoben habe, wird man hoffentlich nicht einer die Leistungen Anderer missachtenden Gesinnung zuschreiben; Niemand erkennt im Uebrigen bereitwilliger als ich die Verdienste der neuern Philosophie und ihrer Repräsentanten an.

Was die Form betrifft, so werde ich in mancher Beziehung der Nachsicht des Lesers bedürfen; in den Inhalt der Betrachtung vertieft, ist es mir nicht immer gelungen, dieselbe frei zu beherrschen. Ueberall deutlich zu sein, darnach habe ich hoffentlich nicht ganz erfolglos gestrebt. Damit will ich indess nicht behaupten, dass jeder sogenannte Gebildete ohne Weiteres das Dargestellte müsse verstehen können — eine Forderung, die man heutiges Tages immer dringender an jede wissenschaftliche Darstellung macht. Man wird am Ende auch noch wohl fordern, die höhere Mathematik müsse ihre Formeln populär anschaulich darstellen. In der Philosophie kommt es vor allen Dingen auf die bestimmte Auffassung des Zusammenhangs der Begriffe und Gedanken an. Diese

Auffassung ist aber nicht Sache der gewöhnlichen Bildung. Diese treibt sich bequem in gewissen Resultaten der Philosophie oder andern, dem Zeitgeist angehörigen, Vorstellungskreisen herum und meint wohl, das sei eben die rechte Philosophie. Dass sie mit ihrem Raisonnement auf der Oberfläche bleibt, nicht den Zusammenhang der Begriffe bestimmt auffasst, kann man ihr selbst freilich nicht begreiflich machen, weil sie, um dies zu begreifen, über sich selbst hinausgehen müsste. — Mit der Forderung der Popularität hängt aufs genaueste zusammen die philosophische Terminologie. Man klagt noch immer über die vielen abstracten Begriffe und Fremdwörter der deutschen Philosophie. Auch mir ist der Gebrauch vornehm klingender Fremdwörter anstatt ganz entsprechender deutscher Ausdrücke verhasst; aber wenn jene vollkommen eingebürgert sind und wir keine deutschen Wörter für diese Begriffe haben, so ist es ganz unausführbar, sie zu verbannen, und warum sollten wir das auch? Die Schwerfälligkeit der Gedanken liegt ja nicht in diesen Ausdrücken, die jeder wissenschaftlich Gebildete versteht; sie liegt vielmehr in der subjectiven Unklarheit: diese zu überwinden, sei die erste Sorge unserer deutschen Gründlichkeit und die Klarheit der Form wird sich schon finden. Möge der freundliche Leser mein Streben auch in dieser Beziehung nachsichtig aufnehmen!

Marburg den 15. März 1847.

Franz Vorländer.

Inhalt.

Seite

Einleitung.

Nothwendigkeit der Erkenntnisslehre in verschiedenen Beziehungen 1
Begriff der allgemeinen Erkenntnisslehre 4
Die gewöhnlichen drei Hauptformen derselben . . . 5
a) Die formale, analytische 5
b) Die empiristische 6
c) Die philosophische 8
Ueber die Art und Weise der Begründung der allgemeinen Erkenntnisslehre 12
Zur Literatur der Erkenntnisslehre 15

Erster allgemeiner kritischer Theil. . . . 19—86

Begriff, Objectivität und Entwicklung des Erkennens überhaupt.

I. Begriff des Erkennens überhaupt 21
Formale Begriffs-Bestimmungen 21
Empiristische 24
Speculative 26
Genauere Bestimmung des Begriffs 31
II. Begriff und Objectivität der Wahrnehmung . . 44
Idealistische Ansichten (Fichte, Kant, Joh. Müller) . 48
Gegensatz zwischen Subject und Object 53
Genauere Bestimmung des Begriffs der Wahrnehmung 56
Entwicklung derselben mit der Vorstellung . . . 58

Seite

III. Begriff und Entwicklung des Bewusstseins oder des Denkens überhaupt 59
1) Begriff des Bewusstseins und Denkens . . . 60
Erste Entwicklung 62
Natur des abstracten Denkens 64
Die Einheit des Selbstbewusstseins 66
Allgemeiner Begriff des Denkens 69
2) Entwicklung des denkenden Erkennens überhaupt . 70
Apriorische Erkenntniss 70
Stufen der Erkenntniss in der universellen Entwicklung des Inhalts 72
Das Denken als Thätigkeit der lebendigen Subjectivität 77
IV. Rückblick auf das Princip und Anordnung der Erkenntnisslehre 78
Vorläufiger Begriff der organischen Entwicklung . . 79
Anwendung desselben auf die Erkenntnisslehre . . 82
Allgemeine Uebersicht der Probleme der elementarischen, empirischen und philosophischen Erkenntnisslehre . 84

Zweiter Theil. Von den elementarischen Formen des Denkens 87—165

Erster Abschnitt. Von den Begriffen 88
1) Die verschiedenen Gattungen derselben . . . 91
Synthetische und analytische Begriffe . . . 92
Von den Kategorien 94
2, Die logische Form 97
a) Der analytischen Begriffe (Gegensatz) . . . 97
b) Die synthetischen Begriffe (der Inhalt und Umfang) 101

Zweiter Abschnitt. Von den Urtheilen 107
1) Begriff des Urtheils 108
2) Von den Urtheilsformen 113
a) Die logischen Formen des einfachen Urtheils . 115
b) Bedeutung der Urtheilsformen überhaupt . . 121

Dritter Abschnitt. Von der Verknüpfung der Urtheile 125
1) Von den logischen Verhältnissen und Begriffen der Verknüpfung der Urtheile 126
a) Das Denkgesetz und die Kategorien der Identität und des Widerspruchs 127

Seite

b) Das Verhältniss des Grundes und der Folge und die Kategorien der Modalität 132

2) Die formale Verknüpfung der Urtheile im Schluss . 142

A) Von den Folgerungen oder unmittelbaren Schlüssen 143

B) Von den eigentlichen Schlüssen 147

a) Die kategorischen Schlüsse 147

b) Die hypothetischen 151

c) Die disjunctiven 151

Von den zusammengesetzten und Wahrscheinlichkeits-Schlüssen 152

C) Von den Beweisen überhaupt 154

D) Ueber die Bedeutung des logischen Schlusses . 157

Dritter Theil. Der Erkenntnissprocess der empirischen Reflexion. 166—242

Erster Abschnitt. Erste Stufe des Erkenntnissprocesses.

Die Bildung allgemeiner Urtheile und Begriffe 167

A. Die Erkenntnissweise des gemeinen Bewusstseins 168

1) Production der ersten Elemente der Erkenntniss . 168

2) Die Reflexions-Entwicklung des gemeinen Bewusstseins 175

a) Begriff und Entstehung des Irrthums überhaupt . 175

b) Das irrthümliche Denken des gemeinen Bewusstseins 178

B. Wissenschaftliche Bildung allgemeiner Urtheile und Begriffe 180

1) Von der Begründung allgemeiner Urtheile . . . 181

2) Von der Induction 188

3) Die Induction der Ursachen 195

4) Die Begriffs-Bildung und Bestimmung durch Induction 202

Zweiter Abschnitt. Zweite Stufe des empirischen Erkenntnissprocesses.

Die weitere wissenschaftliche Entwicklung der Reflexion 209

A. Die heuristischen Verfahrungsweisen . . . 210

1) Die Analogie 212

2) Das kritische Verfahren 218

Seite

B. Die systematischen Formen der Begründung oder die Theorien 224

1) Die erklärenden Theorien 226

2) Die Eintheilungen oder Classificationen . . . 234

Vierter Theil. Das philosophische Denken. 243—335

I. Der Begriff desselben 245

A. Der Inhalt der philosophischen Erkenntniss . . 245

B. Die Form derselben 252

II. Das Princip der Philosophie 259

A. Die Realität und der Begriff der Erscheinung . . 261

B. Die Realität und der Begriff des Unendlichen . . 268

C. Die Bestimmung des Princips 273

1) Die Verschiedenheit und die Begründung der Weltansichten 276

2) Das Princip der Begriffsbestimmungen der Real-Kategorien 282

3) Der Begriff des Wesens 290

4) Der Begriff der Einheit der absoluten Position (Gottes) 297

III. Die philosophische Methode 303

A. Die speculative Begriffsbestimmung 308

B. Die speculative Entwicklung 317

C. Ueber die Architektonik oder das System der philosophischen Wissenschaften 326

Einleitung.

Das menschliche Denken vertieft sich in den Gegenstand und kehrt wieder in sich selbst zurück, um den neuen Gedanken zu prüfen: hieraus bildet sich in der Wissenschaft wie im Leben der Kreislauf seiner Thätigkeit und dieser Kreislauf tritt im Grossen und Ganzen nicht minder als im Einzelnen hervor. So sehen wir auch in der Geschichte der philosophischen Systeme wechselsweise und periodisch den Gedanken in die speculative Thätigkeit der Anschauung der Welt und des Absoluten sich versenken und dann wiederum in sich selbst zurückgekehrt die Resultate seiner Thätigkeit der Kritik unterwerfen. Selten hat ein Denker diese beide Richtungen mit gleicher Energie verfolgt und ganze Zeitalter hindurch ist die eine oder die andere vorherrschend. In der Gegenwart betrachtet sich die negative Kritik als Herrscherin des Tages; sie strebt nicht nur die bisherigen Begriffe des religiösen und sittlichen Bewusstseins ganz aufzulösen, selbst der Philosophie hat sie bereits Leichenreden gehalten und will nur noch eine Metamorphose derselben in Naturwissenschaft gestatten. Wie eng begrenzt auch Begriff, Methode und Resultate dieses kritischen Radikalismus sein mögen, so tritt uns doch aus demselben der reine Trieb der Erkenntniss, der nur das Sichere und Klare will, weit lebendiger entgegen, als aus den stabilen Begriffs-Formeln einer starren hochfahrenden Scholastik, die noch nicht müde geworden

ist, mit diesen vermeinten Schlüsseln der Wahrheit zu klappern, als schlössen sie absolute, göttliche Weisheit auf; indess wenn auch dem Unkundigen ihr „Bart kraus" erscheint, bei genauerer Prüfung heben sie keine Riegel. Der metaphysische Nimbus eines überschwänglichen transscendentalen Erkennens verhüllt nicht mehr das Haupt der Philosophie; tiefsinnige Träume gelten nicht mehr als göttliche Weisheit; im Angesicht der überall vordringenden Naturwissenschaften und der historischen Kritik kann jetzt die Philosophie nur durch die That des nothwendigen Gedankens ihre Stellung als höchste Wissenschaft behaupten.

Dass die Philosophie noch einer tiefern principiellen Begründung bedürfe, als sie bis jetzt erlangt hat, das ist eine ziemlich allgemeine Ansicht, da die meisten und bedeutendsten philosophischen Kräfte der Gegenwart eben hierauf, also auf die philosophische Erkenntnisstheorie gerichtet sind. Die Nothwendigkeit der Erkenntnisslehre überhaupt ist von den grössten Denkern aller Zeiten schon dadurch anerkannt worden, dass sie mehr oder weniger über die Methode ihres Philosophirens sich klar zu werden suchten und Rechenschaft ablegten. Dies unwillkührliche Streben des philosophischen Denkens, zu einem tiefern Selbstbewusstsein über sein Thun und die Begriffe überhaupt zu gelangen, fand erst in Kants Kritik der reinen Vernunft eine vollständige theoretische Begründung, so dass von dieser Zeit an die Nothwendigkeit derselben von keinem besonnenen Denker mehr verkannt werden kann. — Für die empirischen Wissenschaften ist die Nothwendigkeit einer Erkenntnisslehre weniger einleuchtend; sie bilden sich für ihre besondern Gebiete ihre eigenthümlichen Methoden und wer diese mit einiger Virtuosität zu handhaben gelernt hat, hält es gewöhnlich für überflüssig, ja nicht selten für schädlich, sich um das Universelle der Erkenntniss zu kümmern, weil dies die Aufmerksamkeit von bessern nützlichern Dingen ablenke! Zu der natürlichen Abneigung gegen die Philosophie mag nicht selten auch Trägheit und Impotenz im Denken viel beitragen. Wenn man aber von dieser Seite meint, das wahre Erkennen komme

einzig und allein durch die Erfahrung zu Stande, so zeugt diese Behauptung von ziemlicher Gedankenlosigkeit und einer geringen Selbstbeobachtung, denn sonst könnte doch leicht wahrgenommen werden, dass die Erfahrung selbst ein Werk des Denkens ist und nur durch Denken erweitert werden kann. Ferner sieht das empirische Denken nach allen Seiten hin sich genöthigt, allgemeine Kategorien anzuwenden, über welche es sich von seiner einzelnen Sphäre aus nicht ganz klar werden kann; es bedarf also einer höheren universelleren Erkenntniss-Wissenschaft. Wer nur ein Aggregat von einzelnen empirischen Kenntnissen traditionell auffasst, ohne dieselben vermittelst des universellen Gedankens mit seinem übrigen Wissen zu verknüpfen und zu durchdringen, der besitzt im Grunde nur ein Scheinwissen und ist in der Republik der Wissenschaft nur ein Sklave, das willenlose Organ eines Andern. Dasselbe gilt von denen, die ein philosophisches System auswendig lernen, ohne selbstthätig auf die letzten Gründe des Wissens zurückzugehen und hier ist die Unfreiheit und die Trägheit noch um so widerwärtiger, weil sie mit dem eiteln Schein der Freiheit prunkt.

Doch die philosophische Theorie hat auch noch Feinde anderer Art als Hochmuth, Trägheit, empiristischen Bettelstolz u. dgl. Es meinen viele Weltkluge, es komme Alles auf natürlichen Verstand und Mutterwitz an, was darüber hinausgehe, Philosophie u. dgl., sei unnütze Schulweisheit. Andere, die sich selbst für die ersten Genies halten, wähnen, das Genie bedürfe nicht der mühsamen Reflexion, Theorie und Kritik, welche vielmehr die lebendigen durch das höhere Erkenntnissvermögen der Phantasie zu erstrebenden Productionen schwächten. Es ist freilich wahr, dass Theorie und Kritik natürlichen Verstand und Genie nicht erzeugen können, dass ohne den lebendigen Geist alle Theorie grau und todt ist. Allein je mehr Jemand Genie und natürlichen Verstand wirklich besitzt, desto mehr wird er sich durch die wahre Theorie gefördert sehen. Was ohne Theorie nur unvollständig, mit Mühe, oft erst nach langem Durchlaufen vieler Irrthümer vollbracht wird, das leistet das durch die

Theorie orientirte und erleuchtete Talent vollständiger, rasch und mit Sicherheit. Nichts Grosses ist in der Wissenschaft ohne angestrengtes Denken erreicht worden und die genauere Geschichte der Wissenschaften zeigt, wie die bedeutendsten Leistungen der grössten Männer durch die schon vorhandenen Theorien ganz und gar bedingt waren. Doch ist hiervon freilich nur der zu überzeugen, der nicht aus eingebildeter Genialität oder übergrosser Weltklugheit sich bereits gegen die Theorie verschlossen hat.

In unsrer Zeit ist das Bedürfniss einer allgemeinen Erkenntnisstheorie lebendiger und allgemeiner als jemals, vorhanden und auch zum Bewusstsein gekommen. Die entfesselte Reflexion, haltlos und zum Theil irre an sich selbst geworden, sucht ein neues Gesetz der Wahrheit; ist dieses erst, gemäss der Natur des erkennenden Geistes, konstituirt, so wird sie demselben sich unterwerfen und die Willkühr der Negation beseitigen. Dieses Gesetz aber aufzustellen, ist Sache der allgemeinen Erkenntnisslehre, d. h. derjenigen Wissenschaft, die mit dem Wesen des Erkennens, seinen Formen und Prozessen auch das Princip der einzelnen Wissenschaften zum Gegenstand der Betrachtung macht, also die Aufgabe hat, das, was gewöhnlich von einseitigen Gesichtspunkten aus angesehen und bestimmt zu werden pflegt, vom universellen Standpunkt aus in seiner Verbindung mit dem Ganzen zu überblicken und dem Gesetz der Erkenntniss gemäss zu ordnen.

Eine Erkenntniss- und Wissenschafts-Lehre zu begründen, ist von den verschiedensten Standpunkten aus schon vielfach versucht worden. Indem vorliegende Arbeit sich an die Bestrebungen der neueren Philosophie anzuschliessen, jedoch zugleich, beziehungsweise wenigstens, einen neuen Weg zu gehen versucht (denn nur ein der Geschichte unkundiger hochmüthiger Thor kann sich einbilden, in unsrer Zeit ganz neue unerhörte Dinge in der Philosophie zu entdecken und zu verkündigen): so stellt sie sich zunächst die Aufgabe, den Leser vorläufig über diesen in der Begründung und Gestaltung der Erkenntnisslehre einzuschlagenden Weg, im Ver-

hältniss zu den verschiedenen Hauptformen dieser Wissenschaft zu orientiren.

Wir können im Allgemeinen 3 Hauptformen unsrer Wissenschaft unterscheiden: 1) *die formale, analytische*, unter dem Namen *Logik* seit Aristoteles bekannte, welche von allem Inhalt der Erkenntniss abstrahirend, nur die Formen des Denkens, der Begriffe, Urtheile und Schlüsse zum Gegenstand ihrer Betrachtung macht; 2) die *empirische* oder besser *empiristische*, durch Bacon von Verulam begründet, welche gewöhnlich zwar nur als Methodik der Naturwissenschaften betrachtet wird, von Zeit zu Zeit aber auch als universelle Erkenntnisslehre auftritt (z. B. Locke, Condillac und in unserer Zeit Gruppe) und 3) die *philosophische Erkenntnisslehre*, in sehr verschiedenen Formen und Namen sich gestaltend als Kritik der reinen Vernunft, Wissenschaftslehre, Dialektik u. s. w. In den frühern Systemen, selbst bei Platon und Aristoteles, tritt sie noch nicht in der Form einer abgeschlossenen Theorie hervor, ist in die übrigen metaphysischen Untersuchungen mit verwebt. Die hier aufzustellende *allgemeine* Erkenntnisslehre, welche diese drei Formen auf gleiche Weise umfassen soll, darf sich jedoch nur beziehungsweise, vermöge der Art und Weise der Behandlung, als eine neue universellere Form betrachten, denn schon Hegels Logik suchte das Wesentliche der gewöhnlichen Logik und des Empirismus, nach ihrer Weise freilich, in sich aufzunehmen und dies Ziel verfolgten noch bestimmter die Erkenntnisslehre des jüngern Fichte, die so eben erschienene von Chalybäus u. a. Werfen wir nun, ohne genauer auf die Geschichte und Kritik dieser verschiedenen Behandlungsweisen einzugehen, einen Blick auf die Art und Weise der Begründung derselben.

Die formale, analytische Logik stellt empirisch die verschiedenen Denkformen auf, die Jeder leicht in seinem Denken beobachten kann; ihr Denkgesetz ist ein formales, welches keiner besondern Begründung bedarf; durchaus klar und abgeschlossen in ihren Analysen hat sie denn auch seit Aristoteles in ziemlich unveränderter Gestalt, ohne eine

weitere Begründung zu suchen, existirt. Etwas Anderes ist es, wenn es sich um die Bedeutung dieser Denkgesetze und Denkformen handelt; da bemerkt man an der Differenz der Ansichten sogleich, dass dabei die Natur, der Begriff des Erkennens in Betracht kommt. Man hat die der Logik gesteckten Grenzen ausdehnen wollen durch eine anthropologische Grundlage (besonders Fries), allein hierbei wird sehr Heterogenes zusammengestellt und ein wissenschaftliches Ganzes, was die analytische Logik in ihrer formalen, *elementarischen* Weise ist, kommt doch nicht zu Stande durch eine psychologische Orientation über die Begriffe und Urtheile. Man darf den relativen Werth der formalen Logik nicht verkennen, aber für die allgemeine Erkenntniss- und Wissenschafts-Lehre kann sie, ihrer Natur nach, nur eine untergeordnete elementarische Bedeutung haben, wie dies in der Betrachtung dieses Theils der Erkenntnisslehre genauer darzulegen ist; von einer Leitung der wissenschaftlichen Processe des Erkennens durch ihre formalen Gesetze kann nicht die Rede sein (Vgl. Trendelenburgs logische Untersuchungen I. S. 4—23).

Die empiristische Erkenntnisslehre stützt sich entweder auf die Erfahrung oder auf eine gewisse Form der Reflexion. Die erstere gewährt nur eine scheinbare Basis, für die letztere gelingt es dem Empirismus nicht, ein bestimmtes Princip aufzustellen; in der neuern Zeit sucht er seine Begründung in dem methodischen Verfahren der Naturwissenschaften (Gruppe) und vermittelst desselben in der Psychologie (Benecke u. A.). Indem wir, was die Begründung des Empirismus als philosophischen Systems betrifft, auf den philosophischen Theil unsrer Arbeit verweisen, fassen wir hier nur die allgemeine Verfahrungsweise vorläufig ins Auge. Das Erkennen, meint der psychologische Empirismus, hängt doch von den Begriffen ab, in welchen gedacht wird. Nun sind aber die Begriffe des gemeinen Bewusstseins durchgängig verkehrt gebildet. Wir vermögen sie zu korrigiren durch die psychologische Einsicht in die Bildungsgeschichte dieser Begriffe. In dieser Einsicht liege daher das einzige Mittel und die

einzig mögliche Garantie für die Gültigkeit und Objectivität des Erkennens, ja es müsse aus dieser Einsicht eine streng theoretische Weltansicht hervorgehen, worin Alles als nothwendiges Resultat aus der Anwendung psychologischer Gesetze auf den Stoff der Erfahrung sich darstelle. Vor allen Dingen fragt sich, wie gelangen wir zu der geforderten Einsicht? Die Antwort ist: auf naturwissenschaftlichem Wege, durch hypothetische Begründung der Thatsachen, die uns anfangs die Physiologie bietet. Alles Andere, meint der Empirismus, führt zur Spekulation, d. h. zu einem bodenlosen Raisonnement. — Die hier angestrebte Uebertragung der Methode der mathematischen und mechanischen Naturwissenschaften auf das physiologische und psychologische Gebiet ist nichts Neues, wird und muss aber immer von Neuem fehlschlagen, weil sie, ihrer Natur nach, ganz unstatthaft ist. Die Gebiete sind gar zu verschieden. Es ist überhaupt gar nicht einzusehen, wie jene bloss naturwissenschaftliche Methode auf ehrlichem *wissenschaftlichem* Wege zu der Erklärung des Seelenlebens und zu einer Weltansicht gelangen könnte. Wer die Psychologie mit *bloss* physiologischen Thatsachen beginnt, der wird konsequenterweise auch damit endigen und kann nur durch den unstatthaften Sprung einer nicht naturwissenschaftlichen Hypothese aus dem physiologischen Gebiet in das psychologische, d. h. eines von den physiologischen Thatsachen nicht geschiedenen aber verschiedenen Seelenlebens gelangen. Unstatthaft ist eine solche Hypothese, weil es das Hauptgesetz aller naturwissenschaftlichen Inductionen und Hypothesen ist, gegebene Naturerscheinungen in dem nachweisbaren Zusammenhang ihrer äussern Bedingungen oder Ursachen zu erklären, nicht aber fremdartige sogenannte innere Gründe zu fingiren. Die Annahme einer Seele von diesem Standpunkte aus ist eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, allen Regeln der empirischen Logik zuwider. Solche vermeintlich naturwissenschaftlichen Luftsprünge, die bei den naturalistischen Psychologen unsrer Zeit nichts Seltnes sind, führen, wie alle Sprünge in der Wissenschaft zu Nichts als unklarem Vermischen und Schwanken. Die Physiologie

kann in der Psychologie nur Hülfswissenschaft sein, nicht aber derselben eine Basis bieten. Gesetzt aber auch, wir gelangten auf diesem Wege zu einer Einsicht in gewisse Irrthümer der Begriffe des gemeinen Bewusstseins, so sind wir doch noch weit entfernt, hierin ein Mittel für die wissenschaftliche Fortbildung der Begriffe zu besitzen, oder gar eine Garantie für die Objectivität der Erkenntniss. Denn unsere Einsicht würde sich nicht über das Gebiet hinaus erstrecken, welches allein Gegenstand der empirischen Psychologie sein kann, das des gemeinen Bewusstseins; in der Kenntniss der in dieses einschleichenden Irrthümer liegt nicht die Kenntniss der Irrthümer des wissenschaftlichen Denkens, weil die letztere Sphäre eine verschiedenartige ist, weil es sich in dieser um eine weit universellere Kenntniss und Zusammenfassung der Thatsachen handelt. Dass die wissenschaftliche Fortbildung unserer Begriffe nicht durch Psychologie allein erkannt und vermittelt werden kann, hat auch Herbart deutlich eingesehen und anerkannt. Man legt bei dieser vermeinten psychologischen Correction von einem unbestimmten Reflexions-Standpunkte aus hypothetisch in die Begriffe und in die psychologischen Gesetze hinein, was vermeintlich aus denselbeu herauskommen soll. Es handelt sich auf diesem Gebiete um einen festen Standpunkt der Betrachtung; dieser lässt sich nicht durch naturwissenschaftliche Hypothesen gewinnen, denn diese können höchstens einzelne Beziehungen, Ursachen der Thatsachen erklären. Mag man auch die magere Rozinante der Erfahrung, worauf man sich beruft, noch so sehr in Bewegung setzen und mit Hypothesen lenken und züchtigen wollen: sie macht wohl wunderliche Sprünge, bringt uns aber auf diesem Boden nicht vorwärts und am allerwenigsten in eine andere Begriffs-Region, die der Seele oder des Geistes, wenn man nicht etwa in der Psychologie Luftreisen nach der Art der bekannten des edlen Junkers von la Mancha anzustellen gedenkt.

Ist also eine tiefere wissenschaftliche Begründung der Erkenntnisslehre nothwendig, so haben wir uns zuerst umzusehen, ob nicht die neuere Philosophie uns bereits den

Weg bezeichnet hat, den wir weiter zu verfolgen hätten. Es sind derselben im Wesentlichen zwei, der kritisch untersuchende der Kritik der reinen Vernunft und der dialektische Hegels, der das System der Philosophie als die durch ihre Production sich selbst begründende Theorie darstellt: beide haben wir etwas genauer zu betrachten.

Die Vernunft soll in Kants Kritik „ihr eigen Vermögen ausmessen und auf diese Weise den ganzen Vorriss zu einem System der Metaphysik verzeichnen — die Philosophie den sichern Gang einer Wissenschaft erhalten". Der Gegenstand dieser Kritik, wie Kant in der Vorrede bemerkt, „ist nicht die Natur der Dinge, welche unerschöpflich ist, sondern der Verstand, der über die Natur der Dinge urtheilt, dessen Vorrath, weil wir ihn nicht auswärtig suchen dürfen, uns nicht verborgen bleiben kann". Es erscheint allerdings zunächst ganz plausibel, dass wir mit dem Subjectiven leichter fertig werden, als mit dem Objectiven. Allein diese Trennung zeigt sich, wenn wir näher auf die Sache losgehen, als unstatthaft. Der Verstand, das Denken hat ja nur Bedeutung als Denken der Dinge und ihrer Natur; es ist nur in dem Maasse Erkennen, als es diese wirklich denkt. Soll nun die Kritik unser Vermögen ausmessen im Erkennen, d. h. im Denken der Natur der Dinge, so wird mit dem Denken auch die gedachte Natur der Dinge Gegenstand unserer Untersuchung werden, denn die Ausflucht, dass wir nur unser Denken, subjectiv genommen, untersuchen wollen, gilt nichts, da das Denken ohne ein Denken des Objects gar keine Bedeutung hat, im Grunde auch gar nicht existiren kann. Wenn nun unsre Untersuchung das Denken von seinem Gegenstande, der Natur der Dinge das Subjective vom Objectiven trennt, so hat sie nicht mehr den wirklichen Erkenntnissact vor sich, sondern eine Abstraction. Kants Kritik, zunächst auf das Subjective, die Vermögen und Begriffe gerichtet, lässt freilich nur das Denken des Objects (der Erfahrung) als Erkenntniss gelten, aber sie lässt anderseits das Denken nicht wirklich zum Object gelangen; es verwandelt sich ihr, vermöge der Grundannahme der Kritik in

ein rein subjectives Product; sie lässt zwar das Denken die Dinge als Erscheinungen vermittelst der Anschauung und sinnlichen Wahrnehmung denken, aber ob dies Denken wirklich einen Gegenstand erreicht, ob Dinge existiren, das behauptet sie nicht wissen zu können. Zu diesem Setzen und Läugnen des Dings selbst kommt die Kritik, durch ihre unbestimmte Grundannahme, denn an einem bestimmten Princip fehlt es dieser berühmten Kritik bei allen ihren übrigen Vorzügen, wodurch sie Epoche machte. Die Grundannahme ist nach der ausdrücklichen Erklärung ihres Urhebers in der Vorrede folgende. Die Metaphysik habe das Beispiel der Astronomie nachzuahmen, die durch eine Revolution das geworden sei, was sie ist. Bisher nun habe man angenommen, alle unsere Erkenntniss müsse sich nach den Gegenständen richten; bei dieser Voraussetzung seien alle Versuche, „über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, erfolglos gewesen. Man versuche einmal die entgegengesetzte Annahme, dass die Gegenstände sich nach unserm Erkenntniss richten müssen", bei dieser seien die geforderten Erkenntnisse a priori möglich. Diese Grundannahme, einerseits das Subjective und Objective oder das Apriorische und Aposteriorische zu trennen und beides anderseits auf die bezeichnete Weise zu einigen, so dass das Objective im Subjectiven aufgeht, löset, konsequent gedacht, alles Erkennen auf. Denn wenn nach Kant selbst die Wahrheit in der Uebereinstimmung des Gedachten mit dem Gegenstand besteht, das Denken bei dieser Uebereinstimmung aber sich nicht nach der Beschaffenheit des Gegenstandes richtet, vielmehr diese nach meinem Denken, so hat diese Uebereinstimmung gar keine Bedeutung, ist eine reine Illusion: ich mag mir einbilden, mein Denken stimme mit dem Gegenstand selbst überein, aber dieser Gegenstand ist im Grunde durch mein Denken bestimmt, folglich stimmt mein Denken eigentlich nur mit seinem eigenen subjectiven Gebilde überein, eine Uebereinstimmung, die ganz leer ist, keinen Inhalt haben kann. Kants Kritik schwankt nach dieser unbestimmten Grundannahme beständig zwischen dem Läugnen des Dings an sich und dem Setzen desselben, denn wenn

auch die Abhandlung selbst nach langem Schwanken endlich etwas verzagt die Existenz des Dings an sich läugnet, weil wir über die Erscheinung, unsre eigene Production, nun einmal nicht hinauszukommen vermöchten, so wird dagegen, nach der Vorrede, „welches wohl gemerkt werden muss, doch dabei immer vorbehalten, dass wir eben dieselben Gegenstände auch als Dinge an sich selbst, wenn gleich nicht *erkennen*, doch wenigstens müssen *denken* können. Denn sonst würde der ungereimte Satz daraus folgen, dass Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint". So musste Kants Kritik, weil es ihr an einem bestimmten Princip fehlte, bei allen ihren Erfolgen, ihres eigentlichen Zieles verfehlen; sie ist wohl auf das Erkennen als das Denken der Natur der Dinge gerichtet, aber sie gelangt nicht zu demselben, denn indem sie es erfassen will, richtet sich ihr die Natur des Dinges nach dem Apriorischen, dem Begriff, das Objective nach dem Subjectiven.

Wenn Kant, wie Hegel sich ausdrückte, nicht eher ins Wasser gehen will, bis er schwimmen gelernt hat, so macht es Hegel ganz umgekehrt; er begiebt sich, bloss mit seiner dialektischen Methode ausgerüstet, sogleich auf die hohe See des absoluten Denkens. Denn wenn er auch in der Phänomenologie mit dem sinnlichen Bewusstsein anfängt, so ist doch dabei die Form der dialektischen Methode und ihr Inhalt, das mit dem Begriff identische Sein, das Princip der ganzen Entwicklung. Das System der Philosophie hat durch die That seiner Entwicklung sich selbst zu beweisen; alle vorläufige Begründung des Systems ist ihm ein äusserliches Raisonniren über die Sache. Diese Entwicklung oder Selbstbegründung des mit dem Sein identischen Denkens hat demnach ohne alle Voraussetzungen zu beginnen, sie erzeugt sich aus dem reinen Sein oder Denken vermöge der dialektischen Methode. Allein gerade diese Voraussetzung der Voraussetzungslosigkeit des absoluten Erkennens zeigt sich bei genauerer Betrachtung als die willkührlichste, gewaltsamste aller Voraussetzungen, die jemals ein Denker gemacht hat. Diese Voraussetzung nämlich enthält und verbirgt alle

andern erkenntnisstheoretischen Voraussetzungen in sich: zuerst offenbar die Annahme, dass der Begriff und das Wesen des Erkennens in der absoluten Identität des Denkens und Seins, Begriffs und Gegenstandes bestehe; dann, dass das menschliche Denken diese Identität selbst sei, ferner dass dasselbe aus dieser inhaltslosen Identität, aus diesem Nullpunkt der Erkenntniss, allen Inhalt, das Absolute selbst zu entwickeln im Stande sei, unter Anderem auch das Object der Erfahrung u. s. w. — Alle diese und noch viele ähnliche Voraussetzungen könnte man sich am Anfang des Systems nur dann gefallen lassen, wenn sie durch die That der Entwicklung später begründet würden; allein an eine solche Begründung denkt Hegel gar nicht. Alle Begründung besteht in einer vermeintlich durch das reine Denken erzeugten dialektischen Gedankenkette, die aber selbst unbegründet ist und auch in ihrem Verlaufe keinen Grund findet, wovon später. Mag es sich demnach mit den übrigen Vorzügen und Mängeln des Hegelschen Systems, auf welche wir hier nicht eingehen können, verhalten wie es wolle: wir können in der Begründung der Erkenntnisslehre diesen Weg der principlosen dialektischen Selbstbegründung nicht einschlagen. Aber eben so wenig dürfen wir hoffen, dass eine principlose Kritik des Erkenntnissvermögens uns zum Ziele führen werde.

Es bleibt uns demnach kein andrer Weg übrig, als zuerst das Princip der Erkenntniss und hiermit das der Erkenntnisslehre aufzusuchen. Aber wie? Das Princip der Erkenntnisslehre vor dieser selbst? Trifft uns da nicht das angeführte Witzwort Hegels, dass wir schwimmen wollen, ohne ins Wasser gegangen zu sein? Dies trifft uns keineswegs, denn wir sind weit von dem Wahn entfernt, ein Princip der Erkenntniss aufstellen zu können, ohne auf das Erkennen in seinem vollen Inhalt und Umfang einzugehen. Stellen wir auch das Princip der Erkenntniss zuerst, d. h. *vor* den einzelnen Erkenntnissprocessen auf, so liegt in diesem *Vor* keine Trennung vom empirischen und philosophischen Erkennen. Wir dürfen uns das Werk der Erkenntniss nicht vorläufig vorstellen als ein Werk des Mechanismus, welches

durch ein äusserliches Aneinanderreihen von einzelnen Elementen zu Stande kommt. Denn wenn auch das wirkliche Erkennen nur in einem Nacheinander von einzelnen Acten ausgeführt werden kann, so ist doch in diesen einzelnen Acten die wirkliche That der Erkenntniss eine untheilbare, in welcher das Vor und Nach, das Vorn und Hinten aufgehoben ist. Wir stellen also das Princip der Erkenntniss nicht *vor* dem wirklichen Erkennen fest, sondern in und mit demselben und in Bezug auf dasselbe. Die Untersuchung aber, ob und wie ein System des philosophischen Erkennens zu Stande kommt, beginnen wir erst, nachdem wir das Erkennen in seinen übrigen Entwicklungen begriffen haben. Es ist ein illusorisches Unternehmen, das Erkennen schlechthin von vorn beginnen zu wollen; was wir auch denken mögen, wir stehen überall im Zusammenhange der Begriffe und Gedanken. Wollte die Erkenntnisstheorie keine Kategorie denken, oder keinen Erkenntnissprocess ausführen, ohne denselben vorher zu begründen, so käme sie gar nicht zum Anfang, denn in diesem würde immer ein Unbegründetes gedacht werden. Man darf es ihr also nicht als Widerspruch anrechnen, dass sie sich der Kategorien und Processe vorläufig bedient, die sie erst später erklärt; nur muss die Erklärung und die vorläufige Anwendung zusammen stimmen.

Worin soll nun aber die Aufsuchung des Princips der Erkenntnisslehre bestehen? Die Aufgabe der Erkenntnisslehre überhaupt ist doch die, das Denken und Erkennen in allen seinen Formen und Processen zu begreifen und ganz besonders auch die Gesetze oder Principien des empirischen und philosophischen Erkennens aufzustellen. Alle die besondern Probleme, die sich hieraus ergeben, setzen zweierlei voraus: die Realität und den Begriff der Erkenntniss überhaupt. Die erstere ist die allgemeine Voraussetzung aller Denkenden, denn wenn Jemand dächte, dass das Denken, welches er eben jetzt unternimmt, gar keine Realität oder Wahrheit erreiche, so würde er es aufgeben. Will nun aber Jemand die Bedeutung der Denkformen und Denkprocesse u. s. w. begreifen, so muss er von dem Erkennen einen bestimmten Begriff haben;

er muss wissen, worin die Wahrheit des Denkens sich ihm zu erkennen giebt. Nun hat freilich Jeder, ohne die wissenschaftliche Feststellung dieses Begriffs, eine gewisse Vorstellung, Idee vom Erkennen und dessen Wahrheit, die oben bezeichnete nämlich, das das Denken mit seinem Gegenstand übereinstimmen müsse, indess wir haben bereits gesehen, wie dieser Begriff, wenn man ihn so nennen will, von Kant gedeutet wurde und keine Bestimmtheit, kein Kriterium für das Denken gewährt, (was jedoch weiterhin genauer bewiesen werden wird). Nun sind aber die philosophischen Erkenntnisstheorien auch der neuesten Zeit, formell betrachtet, von diesem unbestimmten Begriff bei ihren Untersuchungen ausgegangen. Sie haben nicht zuerst untersucht, was das Erkennen ist, wodurch sein Begriff, seine Realität, seine Sicherheit bestimmt wird, sondern dies als bekannt vorausgesetzt und gefragt: welches sind die Bedingungen, durch die es zu Stande kommt? Allein diese Bedingungen können nicht bestimmt festgestellt werden, so lange wir noch keinen bestimmten Begriff desselben haben. Auf dieselbe Weise verhält es sich mit der Untersuchung der Objectivität des Erkennens. Sie konnte von jenem unbestimmten Begriff aus nur eine unbestimmte sein, oder im Grunde gar keine, denn die absolute Philosophie machte die absolute Identität des Subjectiven und Objectiven zu einem unabweisbaren Postulat, womit die Untersuchung abgeschnitten war. Kants Kritik konnte von der verhängnissvollen Trennung der apriorischen und aposteriorischen Erkenntnisse nicht ausgehen, wenn sie bestimmt die von ihr als nothwendig zum Erkennen aufgestellte Bedingung festhielt, die nämlich, dass Erkenntniss nur durch Anwendung der Begriffe auf Gegenstände der Erfahrung zu Stande komme. Denn Urtheile, die nur durch diese Anwendung zu Stande kommen, sind doch wohl nicht von aller Erfahrung unabhängig, und doch bildet diese Unabhängigkeit von aller Erfahrung den Begriff der apriorischen Erkenntnisse.

Wir haben also unsere Untersuchung damit anzufangen, dass wir den Begriff der Erkenntniss aufsuchen; erst von diesem aus werden die andern allgemeinen Grundprobleme

der Erkenntnisslehre, die Objectivität, die Bedingungen, die Entwicklung des Erkennens im Allgemeinen festzustellen, ihre Auflösung finden können. Dies ist also der Inhalt des ersten, allgemeinen, kritischen Theils der Erkenntnisslehre; die Anordnung der übrigen Theile wird sich aus dem ersten ergeben.

Zur Literatur der Erkenntnisslehre überhaupt.

Es sind so viele Compendien der Logik und seit dem Anfang der neuern Philosophie so viele Abhandlungen über das philosophische Wissen in allerlei Gestalten und Namen erschienen, dass die Aufzählung derselben einen sehr bedeutenden Raum einnehmen würde. Die folgende Zusammenstellung soll nur, für den Anfänger bestimmt, im Ganzen die bedeutenderen und neuesten Hülfsmittel umfassen; womit jedoch die nicht genannten nicht als schlechte bezeichnet werden. Wir unterscheiden dabei die verschiedenen Richtungen der Erkenntnisstheorie, müssen aber bemerken, dass diese Sonderung keine vollständig durchgeführte sein kann, da die philosophischen Werke auch wohl auf analytische Logik und die empiristische Theorie eingehen, wie z. B. ganz besonders *Trendelenburg's* logische Untersuchungen und manche Handbücher der Logik ebenfalls auf das Empiristische eingehen, wie z. B. die von *Fries*, *Bachmann* und *Lotze*. Dasselbe gilt vom Aristotelischen Organon.

Analytische oder formale Logik.

Die logischen Schriften des Aristoteles sind unter dem Namen des Organon zusammengefasst, wovon die beste Ausgabe die so eben erschienene von *Waitz* ist. Darstellungen der Aristotelischen Logik enthalten ausser den Geschichten der Philosophie ganz besonders: *F. Biese*, die Philosophie des Aristoteles. Berlin 1835. 1. Band. *Heyder*, Darstellung und Vergleichung der Aristotelischen und Hegelschen Dialektik, wovon die bis jetzt erschienene 1. Abtheilung des 1. Bandes die Methodologie des Aristotelischen Systems

enthält. Für den Anfänger sind besonders zu empfehlen: Elementa logices Aristotelicae illustr. *Trendelenburg* edit 3. 1845 und von demselben die Erläuterungen zu den Elementen der aristotelischen Logik. Berlin 1842. Von den ältern Werken will ich nur nennen: *Melanchthon's* erotemata dialectices (1549) *Arnauld* logique ou l'art de penser 1664, die von 1756—90 oft aufgelegte Vernunftlehre von *Reimarus* und *Lamberts* neues Organon. 2 Bde. 1764. — Streng analytisch gehalten sind von den neuern *Twesten,* die Logik, insbesondere die Analytik. Schleswig 1825 und dessen Grundriss der analytischen Logik. Kiel 1839. *Drobisch,* Neue Darstellung der Logik nach ihren einfachsten Verhältnissen. Leipzig 1836. Eine anthropologische Grundlage hat das System der Logik von *Fries* 3. Auflage. Heidelberg 1836. Fleissig und ausführlich ist *Bachmann's* System der Logik. Leipzig 1828, auch *C. Reinhold's* Logik, die allgemeine Denkformenlehre. Jena 1827. Scharfsinnige Untersuchungen enthält *Lotze's* Logik. Lpz. 1844.

Empiristische Erkenntnisslehre.

Baco (de Verulamio) de augmentis scientiarum und Novum Organon.

Locke essay concerning human understanding 1690. Versuch über den menschlichen Verstand übersetzt von Tennemann.

Condillac essais sur l'origine des connaissances humaines 1746 und Traité des sensations 1753.

O. F. Gruppe Wendepunkt der Philosophie im 19. Jahrhundert. 1835.

Whewell Geschichte der inductiven Wissenschaften übersetzt von Littrow. 3 Bde. 1836—38.

Whewell philosophy of the inductive sciences. 2 vol. 1840.

Fries mathematische Naturphilosophie. 1822.

A. Mayr Untersuchungen über die wissenschaftliche Methode, mit besondrer Anwendung auf die Mathematik. Würzburg 1845.

Philosophische Erkenntnisslehre.

Von den *Platonischen* Dialogen gehören vorzugsweise hierher der Theaetet, Sophist, Parmenides, Meno und der Staat; von *Aristoteles* die Metaphysik und Manches aus dem Organon und der Abhandlung über die Seele.

Des Cartes Meditationes de prima philosophia 1641 und principia philosophiae, 1644, auch de Methodo.

Spinoza de intellectus emendatione, auch die Ethica. 1677.

Malebranche de la recherche de la vérité. 1674.

Auf das angeführte Werk von *Locke* beziehen sich *Leibnitz* nouveaux essais sur l'entendement humain. Hierher gehören auch mehrere einzelne Abhandlungen, s. Ausgabe von *Erdmann.*

D. Hume über den menschlichen Verstand, und Versuche über die menschliche Natur. (Aus dem Englischen) 1738.

Kant Kritik der reinen Vernunft, zuerst 1781 und die Prolegomena 1783.

J. G. Fichte Grundlage der Wissenschaftslehre 1794. Zu vergleichen die mehrfachen Bearbeitungen derselben in den von seinem Sohne J. H. Fichte herausgegebenen sämmtlichen Werken. Berlin, 8 Bände. 1844—46. und in den nachgelassenen Werken. Bonn. 3 Bde. 1834.

Von *Schelling* gehört hauptsächlich hierher: das System des transscendentalen Idealismus 1800.

Von *Hegel's* Werken besonders die Phänomenologie des Geistes 1807 und die Wissenschaft der Logik 3 Bde. 1812—16. (2. und 3—5. Bd. der sämmtlichen Werke.

Erdmann Grundzüge der Logik und Metaphysik 1841 u. 44.

J. H. Fichte das Erkennen als Selbsterkennen 1832. (2. Band der Grundzüge zum System der Philosophie).

Fries neue oder anthropologische Kritik der Vernunft 1807. 2. Auflage 183 und dessen Metaphysik 1824.

Herbart Psychologie 1824—26 und Metaphysik 1828—29.

Schleiermacher Dialektik 1840, womit zu vergleichen die Einleitung zur Ethik.

H. Ritter Abriss der philosophischen Logik 1824 u. 29.

Trendelenburg logische Untersuchungen. 2 Bde. 1840.

Ulrici das Grundprincip der Philosophie. 2 Thle. 1845 u. 46.

Chalybäus Entwurf eines Systems der Wissenschaftslehre. 1846.

A. Schopenhauer die Welt als Wille und Vorstellung 1819, 2. Aufl. in 2 Bden 1844. Desselben Schrift über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde 1813.

A. Helfferich die Metaphysik als Grundwissenschaft 1846.

L. George die fünf Sinne. 1846.

L. Schmid über die menschliche Erkenntniss. 1844.

Reiff der Anfang der Philosophie. 1840 und das System der Willensbestimmungen. 1841.

Vorländer Grundlinien einer organischen Wissenschaft der Seele. 1841.

Die meisten neueren Lehrbücher der Metaphysik enthalten erkenntnisstheoretische Einleitungen, wie z. B. die von *Braniss*, *E. Reinhold*, *Weisse*, *K. P. Fischer* u. A.

Erster, allgemeiner kritischer Theil.

Begriff, Objectivität und Entwicklung des Erkennens überhaupt.

Wenn es, nach dem Vorhergehenden, zuerst unsere Aufgabe ist, den Begriff des Erkennens festzustellen, so könnte ein Skeptiker fragen, mit welchem Rechte wir denn den Begriff von Etwas aufzustellen unternähmen, von dem wir nicht wüssten, ob es existire oder nicht, zum Wenigsten die Existenz nicht bewiesen hätten. Dieser Einwurf wird leicht dadurch beseitigt, dass selbst die Skepsis nicht im Stande ist, die Realität des Erkennens gänzlich zu leugnen, ohne mit sich selbst in Widerspruch zu gerathen. Die Skeptiker nämlich behaupten entweder positiv, es existirt kein Wissen, oder man könne überhaupt nicht zur Gewissheit, Entscheidung gelangen, ob es existire oder nicht. Die erstern, die das Wissen des Nichtwissens behaupten, widersprechen sich ohne Weiteres selbst, denn sie behaupten einerseits, nicht zu wissen, anderseits aber zu wissen, nämlich das, dass sie nicht wissen, denn diese Behauptung soll doch, ihrem Gegentheil gegenüber, wahr sein. Die andern Skeptiker behaupten scheinbar konsequenter, man könne nicht wissen weder vom Wissen, noch vom Nichtwissen. Macht nun aber eine solche Behauptung den Anspruch, beachtet zu werden, so muss doch ein irgendwie

bestimmter Gedanke in ihr enthalten sein; dieser ist nun hier — im Gegensatz gegen das Wissen — das Schwanken zwischen Wissen und Nichtwissen. Wenn sie nun behaupten, das Wissen bleibe in diesem unbestimmten Schwanken stehen, so denken sie ihre Behauptung doch nicht schwankend (ungewiss) über dies von ihnen behauptete Schwanken (denn sonst würden sie auch zugeben, es gebe ein Wissen oder könne ein Wissen geben): folglich widersprechen sie ihrer eignen Behauptung, dass der Wissende nur zu einem Schwanken gelangen könne. Behaupten sie aber, über dieses Schwanken wiederum selbst zu schwanken, nicht davon zu wissen: nun so hat ihre Behauptung keinen Sinn, kann gar nicht beachtet werden; sie müssen dann konsequenterweise gar nichts behaupten, schweigen. Wer sich aufs Reden, Disputiren einlässt, der will irgend etwas im Denken und durch das Denken feststellen, und dies Etwas, mag es auch nur die Läugnung einer andern Behauptung sein, hat nur Bedeutung, wenn es der andern Behauptung gegenüber, als wahr gedacht wird, enthält also ein Minimum von Wissen und Wahrheit nach der Ansicht des Redenden. Der Skeptiker geräth jeden Augenblick mit sich selbst und der Praxis des Lebens in Widerspruch. Gesteht er nun den Widerspruch ein und behauptet weiter, das beweise eben, dass nichts gewusst werden könne, da die entgegengesetzten Behauptungen, zu denen wir nothwendig getrieben würden, gleiches Recht hätten; dann ist weder Grund zu dieser noch zu einer andern Behauptung da, und alles Denken, alle Vernunft ist nur ein nutzloses kindisches Spielen mit Behauptungen.

Ist also die absolute Skepsis, wie auch die bedeutendsten Skeptiker, z. B. Hume, eingestanden, nicht auszuführen, muss zugegeben werden, dass ein Wissenwollen und Wissen irgendwie existire, so hat unsere Untersuchung eben an den Thatsachen des Denkens, welches Wissen sein will, einen festen Boden oder Ausgangspunkt, der ihr nicht entzogen werden kann. Wir fragen also zuerst, worin besteht die Bestimmtheit, das Wesentliche dieser Thätigkeit des Wissens? d. h. wir bestimmen den Begriff desselben. Die genauere

Untersuchung des Wissensgehalts in Bezug auf das Einzelne können wir erst vornehmen, nachdem wir einen bestimmten Begriff des Wissens gewonnen haben, denn wir dürfen uns nicht begnügen, diesen Begriff bloss im Allgemeinen aufzustellen, wir müssen auch die Objectivität desselben in der Entwickelung des Bewusstseins überhaupt, besonders aber im Wahrnehmen und Denken nachweisen. Hieraus wird sich dann auch ergeben, ob und in wiefern der aufzustellende Begriff der Erkenntniss leitendes Princip der Erkenntnisslehre im Besondern werden kann.

I. Der Begriff des Erkennens überhaupt.

Die Begriffsbestimmung des Erkennens ist von den verschiedensten Gesichtspunkten aus versucht worden. Da alles bestimmtere Erkennen im Denken und durch das Denken geschieht, so lag es am nächsten, sich an die allgemeine Bestimmtheit, *Form* des Denkens zu halten: daraus entstanden die *formalen* Begriffsbestimmungen. Das empirische Denken, überall auf bestimmten reellen Inhalt hingewiesen, bestimmte seinen Begriff mehr nach dieser *realen* Seite der Wahrnehmung. Die Philosophie endlich suchte das Erkennen in der ihm zu Grunde liegenden *lebendigen Einheit* zu erfassen. Wir fassen hier nur die bedeutenderen dieser Begriffsbestimmungen ins Auge.

Die gewöhnliche formale Begriffsbestimmung des Erkennens, welcher noch Hegel „unschätzbaren Werth" beilegt, ist folgende: es sei dasjenige Denken, welches mit dem von ihm gedachten Gegenstand übereinstimme. Diese Definition, mit welcher in formeller Beziehung die der Identität des Begriffs und der Sache, des Subjectiven und des Objectiven übereinstimmt, giebt allerdigs richtig an, was das erkennende Subject im Moment der Erkenntniss klarer oder unklarer vorstellt. Der Denkende unterscheidet seinen Begriff dunkel von der Sache, setzt denselben aber zugleich als identisch oder übereinstimmend mit derselben. Die grössere oder geringere Klarheit im Setzen dieses Unterschiedes und dieser

Uebereinstimmung ist bedingt durch die Entwicklung der Reflexion überhaupt. Allein dieser mit dem Erkenntnissact verknüpfte, denselben begleitende Gedanke, kann nicht als eine eigentliche Begriffsbestimmung des Erkennens gelten: 1) weil durch denselben die Bestimmtheit des Erkenntnissacts selbst nicht näher bestimmt wird. 2) Diese Uebereinstimmung lässt sich nicht bestimmt nachweisen, weil wir durchaus nicht im Stande sind, den vollendeten Erkenntnissact mit dem Gegenstand desselben selbst zu vergleichen. Denn das Object, mit welchem wir vergleichen, ist doch am Ende immer wieder unser Gedanke, das gedachte Object, der Begriff. Eine Vergleichung unserer Erkenntniss, unsers Begriffs des Gegenstandes mit sich selbst hat gar keinen Sinn; diese Bestimmung gewährt also kein Kriterium. 3) Nehmen wir an, die Uebereinstimmung, für welche wir keinen Maassstab haben, wäre wirklich vorhanden, der einzelne Begriff habe eine völlige Uebereinstimmung mit seinem Gegenstande, so wäre hiermit die Erkenntniss noch nicht abgeschlossen und vollendet, denn sowohl der Gegenstand als der Begriff sind das, was sie sind, im Verhältniss zu andern Gegenständen und Begriffen. Es ist also in dieser Definition die vom Erkennen unzertrennliche Verknüpfung (Synthesis) des Gegenständlichen im Gedanken gar nicht berücksichtigt.

Ferner ist das Erkennen als ein deutliches, nothwendiges, allgemeines Denken bestimmt worden. *Cartesius* lehrte, die Wahrheit des Denkens lasse sich erkennen an dem Merkmal der Deutlichkeit der Begriffe. Auch *Spinoza* fordert zur Gewissheit der Wahrheit nicht anderes als wahre, adäquate Ideen, welche die essentia objectiva der Sachen enthalten, man erkenne dieselben an der Einfachheit, Klarheit, Deutlichkeit. Es ist freilich nichts dagegen zu sagen, dass das wahre Denken ein deutliches sein muss, allein dies Merkmal bezeichnet nichts weiter, als das bestimmte Unterscheiden des Einzelnen; dieses ist ein nothwendiges, aber nur ein einzelnes, formales Moment des Denkens; über die Zusammenfassung des Einzelnen und über das Verhältniss des Denkens zum Gegenstande ist hiermit nichts bestimmt.

Cartesius hatte bei diesem Merkmal die Gewissheit des unmittelbaren Selbstbewusstseins, das cogito ergo sum im Sinne. Man beruft sich auch wohl im gemeinen Leben auf das: So wahr ich bin! Allein es liegt hierin weder ein bestimmter Begriff noch ein Kriterium für das Denken des Objectiven überhaupt. Spinoza's Satz: est verum index sui et falsi, oder wie das Licht sich selbst und die Finsterniss offenbart, so sei auch die Wahrheit Norm ihrer selbst und des Falschen, diesen Satz mag man im Einzelnen gelten lassen, nicht aber für das Erkennen überhaupt, welches durchaus der Vermittelung des Denkens bedarf. Das Merkmal der Denknothwendigkeit kann nur für das wissenschaftliche Erkennen gelten und bleibt, für sich genommen, formell; es fragt sich, wodurch wird die Nothwendigkeit bestimmt? Manche (unter Andern *Lamennais*) haben behauptet, dasjenige Denken sei ein wahres, welches von Allen auf dieselbe Weise gedacht werde, oder nach *Schleiermacher* dasjenige, welches vorgestellt wird mit der Nothwendigkeit, dass es von allen Denkensfähigen auf dieselbe Weise producirt werde. Es ist richtig, dass das erkannte Wahre von Allen im Wesentlichen in derselben Weise gedachte werden muss. Allein es handelt sich zunächst darum, den bestimmten Act, die innere Thätigkeit der Erkenntniss selbst aufzufassen und zu bestimmen; jenes Merkmal bestimmt nichts über den Erkenntnissact selbst in seiner eigenen Bestimmtheit, sondern nur über das Verhältniss der Denkenden unter einander in Beziehung auf denselben, über die äusserliche Prüfung desselben. Diese Prüfung lässt sich aber in der That gar nicht ausführen. Wie gering ist der Kreis der Denkensfähigen, an der Uebereinstimmung mit welchen ich möglicherweise mein Denken prüfen kann. Wie sehr ist diese Prüfung bedingt durch die Identität der Sprache und der Bildung! Wer bürgt mir dafür, dass der Kreis derjenigen, mit deren Wissen das meinige übereinstimmt, nicht in einem gleichen Irrthum, wie ich, befangen ist? Sind doch ganze Zeitalter und Völker in gewissen Beziehungen in gemeinsamen Irrthümern befangen gewesen. Wie wichtig es auch ist, dass das einzelne wissende Individuum sein Denken

an dem der Gemeinschaft prüft, so kann die Uebereinstimmung mit derselben doch nicht durchaus maassgebend sein, schon aus dem Grunde nicht, weil dies Merkmal uns bei dem Fortschritt über das vorhandene Wissen sogleich wieder im Stich lassen würde. — Alle diese formalen Merkmale enthalten also nur einzelne Beziehungen des Denkens ohne Rücksicht auf den Inhalt und auf die bestimmte Entwicklung des Erkennens überhaupt.

Sind also die formalen Merkmale, ihrer beschränkten Natur nach, unzureichend für die Bestimmung dieses Begriffs, so wenden wir uns zu den *realen* des Empirismus. Dieser analysirt reflectirend den realen Erkenntnissprocess und findet, dass das Erkennen vermittelt werde durch das Denken des äusserlich und innerlich Wahrgenommenen. Aber es handelt sich um die Bestimmtheit dieser Vermittelung. Nach *Locke* nun ist die Erkenntniss die Wahrnehmung, dass gewisse von unsern Ideen (Vorstellungen) verbunden sind und übereinstimmen, oder dass sie nicht übereinstimmen und unvereinbar sind. Die Vorstellungen aber seien, sobald wir auf die einfachen Elemente derselben zurückgehen, für ἔκτυπα, Kopien von Beschaffenheiten der Dinge, also für nothwendig adäquat zu halten. Die letztere Ansicht ist durch den Idealismus und die Naturforschung der neuern Zeit auf gleiche Weise widerlegt worden, wie sich dies weiterhin zeigen wird. Die Erklärung aber ist offenbar zu weit und unbestimmt; nicht jedes Wahrnehmen der verknüpften und übereinstimmenden Vorstellungen ist ein Erkennen (man denke z. B. an die Associationen der Vorstellungen und an das Phantasiren überhaupt); es gehört dazu, dass der Gegenstand durch einen Begriff genauer bestimmt wird, was nur in einem Urtheil bestimmt geschehen kann. Es ist hier also die Synthesis der Begriffe mit in die Begriffsbestimmung des Erkennens aufgenommen, aber diese Synthesis bedarf der nähern Bestimmung, wenn sie ein Erkenntnissact sein soll. In der neuern Zeit ist *Gruppe* einer der ersten gewesen, welche erkannten, dass die Synthesis des Erkenntnissacts nur in einem Urtheile gegeben sei. Er bestimmt diese Synthesis

näher als eine „Synthesis bisher unverbundener Erscheinungen", die in irgend einer Rücksicht mit einander *verglichen* werden. Der Empirismus setzt durchgängig das Wesen des Erkennens in das bestimmte Vergleichen der Erscheinungen, Thatsachen, Begriffe. Es ist richtig, dass sich das Wahrgenommene nicht denken und genauer bestimmen lässt ohne das Vergleichen des Einzelnen mit einander. Aber hiermit wird der Erkenntnissprocess nur angefangen, nicht vollendet. Das Vergleichen ist nur ein Beziehen der einzelnen erscheinenden Dinge auf einander: dabei kann die Synthesis nicht stehen bleiben. Sie kann auch nicht auf die unverbundene Erscheinungen sich beschränken, sondern diese müssen mit allen den bereits bekannten verglichen, diese also in einer universelleren Synthesis zusammengefasst werden. Das Vergleichen selbst führt uns nothwendig zu einem fortschreitenden Zusammenfassen der Vergleichungsglieder, also zu einem Process, wo das Vergleichen allein nicht mehr ausreicht. Es wird mit andern Worten im Erkennen nicht nur das Einzelne auf das Einzelne bezogen, sondern auch auf das Ganze des Einzelnen bereits Verglichenen und da wird denn auch die Synthesis eine andre sein und einer genauern Bestimmung bedürfen, als durch das Vergleichen, durch das Beziehen des Einen auf das Andere erreicht werden kann. Ferner lässt es diese Begriffsbestimmung ganz unbestimmt, woran wir die Wahrheit der Erkenntniss prüfen können und in wiefern überhaupt dies vergleichende Denken die Wahrheit und Natur der Sache erreicht; es wird also im empiristischen Begriff der Erkenntniss weder die Synthesis in ihrer weitern Entwicklung, noch in ihrem innern Inhalt, im Verhältniss zu der Natur der Sache aufgefasst.

F. H. Jacobi erklärte das Erkennen als ein „Enthüllen des Wirklichen" und wies dabei auf die äussere (sinnliche) und innere (Vernunft-) Anschauung oder Erfahrung hin, allein jede Anschauung kann uns doch nur Einzelnes enthüllen; um das angeschaute Wirkliche möglichst zu begreifen, müssen wir die Elemente desselben im Denken zu einer höheren oder höchsten Einheit zusammenfassen. Es gilt also von

diesem Empirismus auf dem geistigen Gebiete dasselbe, wie vom gewöhnlichen.

Eine neue Epoche in der Erkenntnisstheorie ward durch die neuere Philosophie herbeigeführt, durch die speculative Auffassung des Erkennens als einer innern aus sich selbst producirenden geistigen Einheit. Obgleich *Kant* leider noch auf der Basis der schlechten empirischen Psychologie seiner Zeit, auf der Basis der verschiedenen Erkenntnissvermögen seine Kritik der reinen (erkennenden) Vernunft aufbaute, so ist doch seine Untersuchung auf die Einheit des Verstandesgebrauchs gerichtet und das Denken ist ihm die reine Spontaneität, welche durch ihre ursprüngliche apriorische Formen Einheit in die Mannigfaltigkeit der Anschauungen und Vorstellungen bringt. Wenn indess Kant, bei der in der Einleitung bereits bezeichneten Unbestimmtheit seiner Grundannahme, in seiner Analyse der verschiedenen Vermögen, Formen und Processe der Erkenntniss die objective Einheit der Erkenntniss nicht erreichte, und wenn selbst die transscendentale Einheit des Selbstbewusstseins, durch welche die Erkenntniss a priori möglich sein soll, gefunden wird in der *Erscheinung* der Reflexion, in dem „Ich denke", „welcher Gedanke alle meine Vorstellungen muss *begleiten* können": so ging dagegen *Fichte* von der schärfer und absolut gefassten Einheit, von der absoluten Productivität und Freiheit des erkennenden Ich aus, welche ihren Inhalt rein aus sich selbst erzeugt, nichts von Aussen aufnimmt und folglich auch nichts Aeusseres, Unlebendiges im Erkennen bestehen lässt. Aus dieser reinen allschöpferischen absoluten Einheit des absoluten Ich, die das endliche Ich und Object auf gleiche Weise in sich fasst, strebte Fichte die Formen und Gesetze des Wissens in seiner Wissenschaftslehre abzuleiten. Da nun das absolute Ich allen Inhalt schlechthin aus sich selbst producirt, dieses Selbst aber nur reine Thätigkeit, Productivität ist, so kann es zu einem bestimmten Inhalt nicht anders gelangen, als dadurch, dass es dem endlichen Ich seinen ursprünglichen Gegensatz, das Nicht-Ich, das Object entgegensetzt und diese Entgegensetzung wieder aufhebt,

d. h. das Object als seine, des Ich, Thätigkeit setzt; das wirkliche Erkennen erzeugt sich demnach aus der Synthesis dieser beständig wiederkehrenden Thesis und Antithesis. So lag in der Wissenschaftslehre Fichte's schon der logische Erkenntnissbegriff der Identitätslehre *Schelling's*, der absoluten Identität des Idealen und Realen, oder des Subjectiven und Objectiven. Diese Identität, an sich absolut, ohne bestimmten Inhalt, sollte als die absolute Einheit allen Inhalt aus sich rein und absolut produciren. Ist das Subject der erkennende Geist, seiner Natur nach, identisch mit dem zu erkennenden Object, nur dass dort der ideale Factor, hier der reale des Gegensatzes überwiegt, so vermag der erkennende Geist aus sich nicht nur die Gesetze des Bewusstseins, sondern auch der Natur zu produciren. So war das Erkennen als eine schlechthin apriorische absolute Vernunftthätigkeit, die alles aus ihrer Absolutheit zu produciren vermag, bestimmt. *Hegel* war es, der diese absolute Production des Gedankens am bestimmtesten ausführte. Das Erkennen ist seinem Begriffe nach das Absolute selbst, die absolute Einheit, welche alle Gegensätze der Natur und des Geistes aus sich producirt und in ihre Einheit, Identität zurücknimmt als allumfassender dialektischer Process. Am lebendigsten und anschaulichsten hat Hegel diesen seinen Erkenntnissbegriff bezeichnet in der Vorrede zur Phänomenologie S. 15 ff., wovon wir nur Folgendes anführen: „Das Wahre ist das Ganze, das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen, das Subject als die Bewegung des Sichselbstsetzens — die einfache Negativität, die Entzweiung des Einfachen oder die Reflexion im Anderssein mit sich selbst. — Als die ruhelose Bewegung und Production der Gegensätze ist das Erkennen (S. 35) der bacchantische Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist“.

Das Gemeinsame, was diesen speculativen Begriffsbestimmungen der neuern Philosophie im Gegensatz gegen den früheren Dogmatismus und Realismus zu Grunde liegt, dass das Erkennen nur aufzufassen sei als ein inneres geistiges Produciren des Objects, nur aus der reinen Einheit und Entwick-

lung des Subjects begriffen werden könne, dass folglich nichts Aeusseres als solches erkannt werde, sondern das Aeussere nur in so fern als es im Subject lebendig geworden, Production desselben ist: dieser zuerst von Fichte bestimmt gedachte Gedanke hat einen Umschwung, eine Revolution des philosophischen Denkens hervorgebracht, zuerst und vorzugsweise freilich in negativer Weise. Es lag in diesem Zurückgehen auf den Lebensquell der Erkenntniss einerseits die Selbstständigkeit und Freiheit des denkenden Subjects, allem Auctoritätsglauben und allen vermeinten Offenbarungs-Erkenntnissen gegenüber, die nicht als Entwicklungsmomente des innern geistigen Lebens des Subjects denkbar sind, andercseits die Emancipation des Denkens vom Scholasticismus und der innige Zusammenhang des Erkennens mit dem menschlichen Leben überhaupt. Hier aber haben wir die positiv wissenschaftliche Seite ins Auge zu fassen, wie von diesem neuen Gedanken aus das wirkliche Erkennen in seinem ganzen Inhalt und Umfang begriffen wurde und da sehen wir denn, dass die nähere Bestimmung jener lebendigen Einheit und Entwicklung nur eine abstract-logische ist, d. h. nur von Seiten der allgemeinen Denkform aufgefasst wird als Identität des Subjectiven und Objectiven, als Einheit der Gegensätze. Hegel freilich führte mit einer ungemeinen Energie des Gedankens die logische, dialektische Entwicklung des Begriffs, die mit dem realen Entwicklungsprocess der Natur und des Geistes zusammenfalle, in seinem Systeme durch. Die Wahrheit, die Erkenntniss im eigentlichen Sinne ist ihm die logische absolute Idee selbst, die alle Erscheinungen und Gegensätze als Momente ihrer Enwicklung in sich aufgelöst enthält, also das Ganze in seiner lebendigen Bewegung und Production, oder wie er sich ausdrückt, das Absolute als Subject. Allein in diesem ächt speculativen Bestreben, das Einzelne als Entwicklungsmoment des objectiven Ganzen, des Absoluten aufzufassen, bleibt doch der Begriff der Erkenntniss und demgemäss auch die Entwicklung des Begriffs eine abstract-logische. Die Einheit der Gegensätze, worin das Erkennen besteht, soll zwar bei Hegel eine

actuelle reale Bewegung, Entwicklung sein, allein sie wird doch in der That nur abstract-logisch auf jedem Punkte bestimmt als die Einheit, Identität zweier entgegengesetzter Begriffs-Momente. Mag nun auch jeder solcher Begriff seine bestimmte Stelle haben in der Folge und Reihe der Begriffsmomente, so ist damit doch das bestimmte Verhältniss desselben zu den einzelnen Gliedern der ganzen Reihe und zum Ganzen, Absoluten nicht gedacht und erkannt. Hegels logische Synthesis beschränkt sich darauf, zu der einzelnen Position des Begriffs die Negation, den logischen Gegensatz hinzuzudenken, allein diese logische Vermittelung reicht nicht hin zur vollständigen Auffassung; es muss die objective Synthesis des Gegenstandes in sich selbst und in seinem objectiven Verhältniss zum Andern, zum Ganzen, zum Absoluten gedacht werden; die logische Synthesis ist also immer nur ein einzelner unbestimmter Punkt oder ein einzelnes Moment der objectiven, realen, universellen. Endlich ist auch diese logische Identität des Erkennens selbst eine unbestimmte, eine unklare Begriffsbestimmung. Was heisst Identität der der Gegensätze? Der Begriff der Identität ist in seiner eigentlichen Bedeutung genommen, ein inhaltloser, formal-allgemeiner Prädikatbegriff, der seinen bestimmten Inhalt erst empfängt durch die Gegenstände, die identisch gesetzt werden. Diese sind hier die Glieder des Gegensatzes, diese Position und Negation. Hier nun sind zwei Fälle möglich: der Gegensatz kann entweder ein absoluter, oder ein relativer sein. Ist der Gegensatz, dessen Glieder als identisch gedacht werden sollen, ein absoluter, z. B. Sein und Nichtsein, so ist nicht einzusehen, worin die Identität (Selbigkeit, Gleichheit) absolut entgegengesetzter Bestimmungen bestehen soll. Wird aber der der Gegensatz relativ gefasst (z. B. weiss und schwarz), so kann wohl etwas beiden Gliedern Gemeinsames gedacht werden, hiermit aber wird gerade das, worauf es im Erkennen ankommt, die Bestimmtheit beider Begriffe, welche Glieder des Gegensatzes sind, weggedacht. Folglich bekommt der Begriff der Identität durch die beiden Glieder des Gegensatzes keinen bestimmten Inhalt. Wir haben also in dieser

Identität nur einen unbestimmten, schwankenden Begriff, welcher von dem oben erörterten der Uebereinstimmung nur das Bedenkliche voraus hat, dass er noch unbestimmter, zweideutiger ist, das letztere, weil demselben ganz andere Begriffe, die der concreten geistigen Einheit und Einigung untergeschoben werden. Es wird also jene lebendige Einheit und Productivität des Erkennens nur logisch und formal bestimmt, d. h. sie wird nicht in ihrer bestimmten objectiven Wirklichkeit aufgefasst.

Auch *Trendelenburg* sucht, von einem ähnlichen Erkenntnissbegriff ausgehend, die Vermittelung jenes höchsten logischen Gegensatzes; wie sich im Erkennen Denken und Sein vereinige, wie das Denken zum Sein komme, wie das Sein in das Denken trete, das sei die erkenntnisstheoretische Grundfrage (logische Unters. I. S. 105 ff.). Er beantwortet dieselbe durch Auffindung des Gemeinsamen in beiden Gliedern des Gegensatzes, welches die Bewegung und der Zweck sei. — Indess mit dem Begriff der Vereinigung von Denken und Sein kann unmöglich das Wesentliche des Erkennens bestimmt sein, da eine solche Vereinigung in jedem Denken gesetzt ist. Das Erkennen aber bestimmt seinen Gegenstand genauer; auf die Bestimmtheit des Objects ist es vor allen Dingen gerichtet und die Vereinigung (Synthesis) desselben ist wesentlich eine Synthesis der objectiven Bestimmtheiten in ihm selbst, auf diese muss auch die Vermittelung gerichtet sein. In wie fern die durch die Begriffe der Bewegung und des Zweckes bestimmte Vermittelung zur Erfassung der bestimmten objectiven Synthesis genüge, darauf werden wir in der philosophischen Erkenntnisslehre zurückkommen. Ganz unbestimmt und unspeculativ, auf die lebendige Einheit nicht zurückgehend ist die Begriffsbestimmung *Krause's* (Abriss des Systems S. 21 und 25) die Erkenntniss sei das wesentliche Verhältniss einer bestimmten wesentlichen Vereinigung zweier selbstständiger Dinge (!) des Erkennenden und des Erkannten.

Es handelt sich also einerseits um die nähere Bestimmung jener lebendigen Einheit und Productivität, in und aus wel-

cher das Erkennen erzeugt wird, anderseits und zunächst aber darum, die erkennende Thätigkeit selbst genauer zu bestimmen, denn nicht alle Thätigkeiten des bewussten Subjekts sind auf Erkenntniss gerichtet. Zuerst also suchen wir den allgemeinen Begriff der Erkenntniss; wir fragen, welche Beschaffenheit, Bestimmtheit muss die Thätigkeit des Bewusstseins haben, um Erkennen zu sein? Die Frage, wie diese Bestimmtheit in freiem Denken zu erreichen sei, also die Frage nach der Vermittelung des wirklichen Erkenntnissprocesses und nach der Wahrheit, Objectivität der Erkenntniss können wir erst beantworten, nachdem dieser Begriff bestimmt ist.

Analysiren wir die objective bestimmte Thätigkeit eines einzelnen Erkenntnissacts, so finden wir darin zwei Momente untrennbar vereinigt: 1) das Setzen eines bestimmten Gegenstandes, Objects *an sich*, d. h. als existirend unabhängig vom bewussten denkenden Subject und 2) das nähere Unterscheiden, Bestimmen des Objects in sich selbst und im Verhältniss zum Andern. Fassen wir zunächst den ersten Act näher ins Auge. Das bewusste Ich setzt in jedem Urtheil etwas von ihm selbst Unterschiedenes und Unabhängiges. Es setzt klarer oder unklarer voraus, dass der Gegenstand, den es erkennen will, unabhängig von dem erkennenden Subject in einer gewissen Bestimmtheit existire; es setzt denselben an sich (existirend). Selbst der entschiedenste Skeptiker, wenn er sein Zweifeln zu bezweifeln vorgiebt, denkt doch in diesem Moment das Zweifeln oder Denken als etwas von dem gegenwärtigen, momentanen Denkact Unterschiedenes, an sich oder für sich Existirendes. Dies Setzen an sich ist eine nothwendige allgemeine Thathandlung des Erkennens in jedem Urtheile; das Erkennen unterscheidet sich dadurch vom Denken, welches einen Gegenstand auch bloss für das Bewusstsein und imaginär zu setzen vermag. Wir setzen also nicht etwas an sich, wenn wir es bloss denken, sondern es muss dem Denken etwas Anderes vorangegangen sein: der Act des Empfindens und Wahrnehmens, welcher vermittelt wird durch den Empfindungs-Organismus und in Bezug auf die Gegen-

stände der Aussenwelt, durch besondere Organe desselben, die Sinnesorgane, in welchen das gesetzte äussere Object lebendig producirt, empfunden werden muss. Das an sich setzen ist also zunächst durch die bestimmten Erregungen, Actionen des Empfindungsorganismus vermittelt, die als solche in ihrer objectiven Bestimmtheit unabhängig sind von der sich gleich bleibenden Einheit des Bewusstseins. Jene lebendige Einheit producirt also ursprünglich die Bestimmtheit des Objects nicht aus einer an sich inhaltslosen Thätigkeit, sondern sie bestimmt das im Empfindungsorganismus Gesetzte in und aus dieser bestimmten Einheit. Schon das Empfinden ist ein bestimmendes und bestimmtes Setzen von Gegenständlichem, ein synthetischer Act, jedoch ohne ein bestimmtes Unterscheiden der einzelnen Momente der Synthesis. Durch fortschreitendes synthetisches Bestimmen wird nun allmählig das Einzelne in dieser lebendigen Einheit genauer unterschieden und zunächst die durch Gesicht und Gehör vermittelten Empfindungen nach Aussen versetzt, was dann allmälig auch auf die andern ausgedehnt wird: so entwickelt sich die Empfindung zur Wahrnehmung. In der weitern Entwicklung des Bewusstseins durch das Vorstellen, Denken werden nun auch die Empfindungen, Bewegungen, Selbsthätigkeiten des bewussten Subjects unmittelbar Gegenstand der Wahrnehmung, die daher im Gegensatz gegen die *äussere sinnliche* der Aussenwelt als die *innere* bezeichnet wird. In der äussern oder innern Wahrnehmung also muss derjenige Gegenstand in einer bestimmten objectiven Position und Synthesis gesetzt sein, welcher Gegenstand der Erkenntniss werden soll. Diese bestimmte objective Position oder Wahrnehmung ist nun doch mehr oder weniger eine vereinzelte Erscheinung, welche andere neben und nach sich hat. Sie muss daher auch vom Andern unterschieden d. h. im Verhältniss zum Andern näher bestimmt werden, was das zweite Moment des Erkenntnissacts überhanpt bildet. Das einzelne bereits bestimmte wird mit einander verglichen und dadurch genauer bestimmt und so entsteht, wie oben bereits angedeutet wurde, durch das Vergleichen eine umfassende objective Synthesis des Bestimmten,

in und aus welcher das Einzelne immer genauer bestimmt werden kann. Durch welche Vermittelungen des Vorstellens und Denkens dies möglich ist, kümmert uns vorläufig nicht; wir haben nur den allgemeinen Begriff des Erkennens im Auge und bemerken, dass das Erkennen immer mehr fortschreitet, je bestimmter das an sich bestimmte Object, das Wahrgenommene in der objectiven Synthesis des bereits Bestimmten, Bewussten gesetzt und gedacht werden kann. Wir nennen im Allgemeinen den Act der Wahrnehmung als den, welcher den an sich bestimmten Gegenstand der Erkenntniss ursprünglich producirt, den *Act der Production*, den näheren Bestimmungsact des Denkens, welcher das einzelne bestimmte in der objectiven Synthesis des Bestimmten reflectirt, den *Act der Reflexion*. Beide Acte zusammenfassend können wir das Erkennen vorläufig bezeichnen als diejenige Thätigkeit des Bewusstseins, welche auf das immer genauere Bestimmen des an sich bestimmten Objects in und aus der objectiven Synthesis des Bewusstseins gerichtet ist.

Wir haben in dem einen Act des Erkennens die zwei Acte der Production und der Reflexion unterschieden; ist hiermit nicht ein ursprünglicher Dualismus im Erkennen gesetzt? Da man ja den ersteren Act mehr als einen körperlich-organischen, den zweiten mehr als einen geistigen denkt. Auch *Schleiermacher* unterscheidet im Denken eine intellektuelle und eine organische Function, indem er dasselbe als gemeinschaftliches Product der Vernunft und der Organisation des Denkenden betrachtet und nimmt sogar eine gewisse Sebstständigkeit der einen und andern an (Dialektik S. 52), die jedoch nicht zur Trennung werden kann (S. 57 ff.); die Vernunftthätigkeit sei im Denken der Quell der Einheit und Vielheit, die organische Thätigkeit der Quell der Mannigfaltigkeit (S. 47, 63). Indess der von Schleiermacher bezeichnete Gegensatz des Körperlich-organischen und des Intellectuellen fällt eigentlich nicht in das Denken oder Erkennen selbst, und ist von dem oben bezeichneten der Production und Reflexion wohl zu unterscheiden, denn auch das durch den körperlichen Organismus vermittelte Empfinden und

Wahrnehmen ist in sich selbst und als Anfang des Erkennens betrachtet, eine rein intellectueller Act. Dieser ist freilich vermittelt durch die in und mit ihm gesetzte körperlich-organische Thätigkeit; allein dasselbe gilt von der weiter entwickelten intellectuellen Thätigkeit des Denkens, die, wie wir sehen werden, nicht minder in organischer Thätigkeit sich vollzieht. Die intellectuelle und die organische Thätigkeit sind also untrennbar von einander, und können eben deshalb nicht als selbstständige einander gegenüber gestellt werden. Die körperlich-organische Thätigkeit als solche hat mit dem Erkennen nichts zu schaffen und kann nicht selbstständig für das Erkennen etwas erzeugen; die Mannigfaltigkeit und die Einheit im Denken entsteht aus Einer Quelle, der intellectuell-organischen Thätigkeit. — Etwas Anderes ist es, das Erkennen als organischen Act in sich selbst (in intellectueller Beziehung) zu betrachten. Ist das Erkennen seinem Begriffe nach, eine aus einer lebendigen Einheit sich bestimmende und bestimmte Thätigkeit, wie die des Organismus überhaupt, so wird sie auch auf analoge Weise zu einem lebendigen gegliederten Ganzen sich gestalten. Hiervon später; wir haben zunächst den Begriff der erkennenden Thätigkeit noch bestimmter festzustellen und zu bewähren.

Ist das Erkennen wesentlich ein synthetisches Bestimmen des Gegenstandes in und aus der objectiven Synthesis, so ist die Entwicklung des Erkennens oder des Erkenntnissgehalts Eins mit der Entwicklung der objectiven Synthesis des Bewusstseins; ein Denken hat um so mehr Erkenntnissgehalt, je bestimmter und umfassender die objective Synthesis ist, in welcher es den Gegenstand begreift. Es folgt hieraus, dass ein Denken, welches nur eine logische Synthesis, die Einheit entgegengesetzter einfacher allgemeiner Bestimmtheiten enthielt, nur einen sehr geringen Erkenntnissgehalt haben kann. Nach dem Umfang der objectiven Synthesis, in und aus welcher erkannt wird, sondern sich zunächst die verschiedenen Erkenntnissstufen. Als erste Stufe ist das Wahrnehmen, das Setzen des Einzelnen Erscheinenden für sich zu

betrachten; die zweite Stufe, die des reflectirenden Denkens, hat zu ihrem Inhalt den objectiven Zusammenhang der erscheinenden Dinge, in einer gewissen engeren oder weiteren Sphäre, wobei das Ganze der Natur und Welt nur in unbestimmtem Inhalt und Umfang gedacht wird. Die höchste Stufe, das philosophische Erkennen, ist auf alles Wirkliche, auf die universelle objective Totalität, die Welt, das Absolute gerichtet und sucht die einzelnen Sphären der Natur und der Welt als Momente und Elemente der absoluten objectiven Totalität zu begreifen. (Vgl. Schleiermacher's Dialektik S. 28.) Wie aber steht es mit dem mathematischen Erkennen? Diesem wird ein so bedeutender Erkenntnissgehalt zugeschrieben und doch umfasst es von dem universellen Zusammenhang nur ein einzelnes Moment, das der Grössenbestimmtheiten. Und selbst diese umfasst es nur in ihrer Analysis und Synthesis im Einzelnen; es untersucht nicht, was Grösse, Zahl, Raum ist im Ganzen des Gegenständlichen, der objectiven Synthesis. Hegel nannte es deshalb auch, da es nicht auf den Begriff, das objective Ganze, zurückgeht, nicht mit Unrecht in seinem Sinne ein begriffloses. Diese Begrifflosigkeit, dem philosophischen Erkennen gegenüber, schliesst aber nicht aus, dass es, in sich selbst betrachtes, in seinen bestimmten Synthesen ein absolut begreifendes sehr weit ausgebildetes, bewundernswürdiges ist. Umgekehrt aber ist das universelle philosophische Erkennen kein absolut begreifendes. Ist nämlich das Erkennen ein lebendiges bestimmtes Produciren des an sich bestimmten Gegenstandes, so ist klar, dass von einem absoluten menschlichen Erkennen der universellen objectiven Synthesis nicht die Rede sein kann, da unser Bewusstsein, seiner endlichen Natur nach, unvermögend ist, die unendliche Mannigfaltigkeit und Einheit der universellen Synthesis in ihrer unendlichen Bestimmtheit lebendig zu produciren. Freilich vermögen wir, das Absolute zu denken, aber dieses Denken ist kein actuelles Produciren und Reflectiren desselben in seinen unendlichen Bestimmtheiten und hiermit in seinem unendlichen Zusammenhang und in der unendlichen Einheit, die doch dem Begriff nach

in der absoluten Erkenntniss des Absoluten gedacht und bestimmt werden müssten.

Dass das Erkennen ein solches synthetisches Bestimmen des Gegenstandes ist, bewährt sich zunächst auch dadurch, dass die Bestimmung und Bestimmtheit der objectiven Synthesis, das Denken des universellen Zusammenhangs der Dinge das Kriterium ist für die Richtigkeit und Wahrheit der Erkenntniss. Es muss bemerkt werden, dass diese letzern Begriffe: *richtig* und *wahr* formelle Prädicatbegriffe für die Position eines bestimmten Denkens und Erkennens sind, nicht, wie der Begriff der Erkenntniss selbst, auf den geringern oder grössern Inhalt und Umfang bezogen werden. Ein gegebenes bestimmtes Urtheil ist entweder richtig oder unrichtig, wahr oder unwahr, nicht mehr oder weniger wahr. Wenn zwei auf denselben Gegenstand bezügliche Urtheile gegeben sind und das eine denselben in einem geringern Inhalt und Umfang, das andere denselben in einer grösseren objectiven Synthesis bestimmt, so kann das erste Urtheil eben so wahr sein als das zweite, obgleich es einen geringern Erkenntnissgehalt hat, denn der Begriff der Wahrheit einer Erkenntniss bezieht sich nur auf die im Urtheile gesetzte objective Bestimmtheit überhaupt. Mit Unrecht und gegen allen Sprachgebrauch will Hegel Urtheile, die nicht den (speculativen) Begriff des Gegenstandes ausdrücken, wie z. B. dass Jemand krank ist, nur als richtige, nicht als wahre anerkennen, weil ein kranker Leib nicht in Uebereinstimmung sei mit dem Begriff des Lebens. Es würden durch diese Bestimmung die meisten Urtheile der Geschichte aus dem Gebiete der Wahrheit ausgeschlossen. Die Wahrheit aber besteht nicht wie Hegel will (Encyklopädie 1. Band S. 334) in der Uebereinstimmung des Gegenstandes mit sich selbst, d. h. mit seinem Begriff, da, wie oben bemerkt wurde, eine solche Uebereinstimmung im Denken gar nicht bestimmt ausgemacht, festgestellt werden kann. Allerdings ist ein Urtheil, ein Denken nur dann wahr, wenn die in demselben gedachte objective Bestimmtheit keine andere ist, als diejenige, die im Gegenstand selbst existirt, allein die Uebereinstimmung dieser

beiderlei Bestimmtheiten ist etwas Anderes als die von Hegel bezeichnete Uebereinstimmung des Begriffs mit dem Gegenstande; auch kann dieselbe nicht unmittelbar durch Vergleichung der gedachten Bestimmtheiten mit den an sich gesetzten existirenden festgestellt werden, sondern nur unmittelbar, indem das Gedachte zusammenstimmend mit dem übrigen Inhalt dieser Sphäre gefunden wird. Denn jeder erkannte Gegenstand bildet doch einen einzelnen Bestandtheil einer gewissen Synthesis oder objectiven Sphäre des Gegenständlichen, mag diese durch den allgemeinen Begriff bestimmt sein, wie z. B. eine Art, Gattung, eine mathematische Figur, oder aus der Wahrnehmung der Aussenwelt entnommen werden z. B. die Anschauung eines bestimmten Körpers. Denke ich nun die einzelnen Bestandtheile derselben für sich und bilden diese zusammengefasst dies bestimmte objective Ganze der Sphäre, so müssen die einzelnen Bestandtheile derselben im Wesentlichen richtig und wahr gedacht sein, denn wie könnten sie sonst dies bestimmte Ganze bilden? Die falsche Position des einzelnen Bestandtheils würde nicht mit den übrigen zusammenstimmen zu der gedachten Synthesis des objectiven Ganzen, worin jeder Bestandtheil ein bestimmtes Verhältniss zu den übrigen hat und als Ergänzung derselben zu der Gesammt-Synthesis betrachtet werden kann. Das Wahre, d. h. die gedachte Bestimmtheit des an sich bestimmten Objects (worin denn freilich liegt, dass die beiden Bestimmtheiten irgendwie übereinstimmen) kann sich also nur im objectiven Zusammenhang bewähren, das Falsche und Irrthümliche nur in demselben als solches erkannt werden, wie denn auch der Irrthum durch das Herausreissen aus dem Zusammenhang, oder durch das voreilige imaginirende Ergänzen eines solchen entsteht (wie an seinem Orte näher zu entwickeln ist). Die Prüfung des Gedachten an der objectiven Synthesis des Bewusstseins versucht schon das gemeine Bewusstsein, indem es unwillkührlich, instinctmässig sich besinnt auf das, was mit der zweifelhaften Sache in Zusammenhang steht. Die gewöhnliche Logik macht diesen Zusammenhang in formaler und negativer Weise geltend, indem

die den Widerspruch ausschliesst. Wir werden später nachzuweisen haben, wie das wissenschaftliche empirische Erkennen an dem bereits festgestellten Zusammenhang der Erscheinungen das Kriterium seiner Richtigkeit findet, und wie das philosophische Erkennen seine Wahrheit nur in dem vollständig bestimmten Zusammenhang der Begriffe und Urtheile zu bewähren vermag. Die Evidenz, wie sie besonders am mathematischen Erkennen gerühmt wird, ist nichts als die vollkommen durchsichtige Klarheit in dem gedachten Zusammenhange der bestimmten Grössenbestimmungen.

Man kann gegen diese Bewährung des Erkannten durch das Denken des objectiven Zusammenhangs (oder der objectiven Synthesis) nicht etwa vorbringen, dass doch auch im Traume und im Wahnsinn ein gewisser Zusammenhang vorgestellt werde. Denn der Zusammenhang des Traums wird nicht in seinen einzelnen Bestandtheilen *gedacht*, sondern nur imaginirt; das Bewusstsein beschränkt sich auf die einzelnen phantasirten objectiven Bestimmtheiten. Da das träumende Subject die Aussenwelt nicht wahrnehmen kann, folglich auch nicht denkt, so ist das Vorstellen desselben aus seinem objectiven Zusammenhang herausgerissen und beschränkt sich auf die Reproduction der innern, dem bewussten Subject immanenten einzelnen Vorstellungen, die es, anstatt der Wahrnehmungen der Aussenwelt, als Anschauungen der Natur oder Lebensereignisse nach Aussen projicirt, wahrnimmt. Dies lebendige Reproduciren des Vorgestellten ist aber kein willkührliches, freies, weil das Selbstbewusstsein, gehemmt im Denken der Aussenwelt und dadurch auch seiner selbst, zum dumpfen Selbstgefühl herabgesunken ist, und deshalb kann das vorstellende Subject auch keine bestimmte objective Synthesis fixiren oder denken, da es den an subjectiven und Lebensimpulsen fortlaufenden Strom der innern Wahrnehmungen (des Vorgestellten, Phantasirten) nicht durchbrechen kann. Wie lebhaft und anschaulich auch Traumbilder und Träume sein mögen, es wird in ihnen nicht das Einzelne bestimmt auf die objective Synthesis bezogen: daher das Unausgeführte im Einzelnen und die Widersprüche im Einzel-

nen und Ganzen. Auf eine ähnliche Weise verhält es sich mit dem Vorstellen der Wahnsinnigen.

Es bestätigt sich also nach allen Seiten positiv und negativ der Satz, dass das Erkennen in der Entwicklung und Bestimmtheit der objectiven Synthesis das Maass seines Fortschritts und das Kriterium seiner Gewissheit, Wahrheit besitzt, diese also wesentlich den Begriff des Erkennens bildet. Gegen diese Begriffsbestimmung könnte noch von empirischer Seite vielleicht Folgendes eingewendet werden. Das Erkennen sei doch immer ein Denken, dieses aber könne in jedem Moment doch nur einzelne Bestimmtheiten, Begriffe bestimmt erfassen; es bleibe demnach unbegreiflich, wie die durch unsern Begriff geforderte objective Synthesis im Denken könne vollzogen und bestimmt werden. Obgleich wir die Nachweisung der Vermittelung von der vorläufigen Bestimmung des allgemeinen Begriffs ausgeschlossen haben, so muss doch aus dem Begriff selbst die Möglichkeit seiner Vermittelung sich ergeben. Diese Möglichkeit liegt aber offenbar in der lebendigen oder geistigen Einheit des erkennenden Subjects, von der wir mit der neuern Philosophie in der Bestimmung des Begriffs ausgegangen sind. Selbst der Empirist darf die Existenz dieser Einheit in und über den einzelnen Erkenntnissacten nicht läugnen, wenn er nicht das Erkennen auf das flüchtige Fixiren einzelner Erscheinungsbilder beschränken will. Denn auch der Empirist giebt doch wohl zu, dass wir im Erkennen fortschreitend den objectiven Zusammenhang der Erscheinungen denken; wie könnte dies geschehen, wenn das erkennende Subject in jedem Moment innerlich nichts producirte, als diese bestimmten Begriffe, wenn diese nicht in Beziehung auf den ganzen Zusammenhang des Bewussten gedacht würden? Das bestimmte Denken des Einzelnen wurzelt also in der lebendigen Einheit des Bewusstseins und hiermit auch in der durch den Begriff bezeichneten objectiven Synthesis. Denn diese letztere hätte keine Bedeutung für das Erkennen, für das Zusammenfassen und Bestimmen des Einzelnen, wäre sie nicht in einer lebendigen Einheit producirt und von ihr fortwährend bestimmt,

durchdrungen, und als ein sich bestimmendes organisches Ganzes gesetzt. Und wie lässt sich anderseits eine lebendige Einheit ohne objective Synthesis, eine Empfindung, eine geistige Thätigkeit, ohne bestimmten objectiven Inhalt denken? Die neuere Philosophie hat freilich an die Stelle der lebendigen actuellen objectiven Einheit ein abstractes Postulat gesetzt, die absolute Identität des Subjectiven und des Objectiven, oder des Idealen und des Realen, einen, wie oben gezeigt, unbestimmten Begriff, der noch dazu den Gedanken übrig lässt oder gar erregt, als könne an sich das Subjective auch ohne das Objective existiren und gedacht werden, oder als könne die an sich inhaltslose Einheit aus sich das Objecte produciren! Als ob eine inhaltslose unbestimmte Einheit bestimmend sein oder Erkenntnissgehalt haben könnte!

Unser Erkenntnissbegriff unterscheidet sich also in der nähern Bestimmung der lebendigen Einheit sehr wesentlich von dem der neuern speculativen Philosophie. Da das Erkennen nicht aus einem unbestimmt gedachten absoluten Subject producirt wird, so kann es auch nicht absolute Thätigkeit, absolutes Produciren, Denken, sein; es ist wesentlich lebendig bildende bestimmende Thätigkeit, bildend oder bestimmend das gegebene, an sich bestimmte Object, und demnach auch in jedem Act bestimmte Thätigkeit, auf ein Bestimmtes gerichtet. Aus demselben Grunde kann die bestimmende Thätigkeit der lebendigen Einheit nicht eine anfangs inhaltslose, mit dem Sein, dem Unbestimmten, dem Nichts beginnende sein; sie ist von Anfang an eine objectiv aus der objectiven Synthesis bestimmende, schon im Empfindungs-Organismus. Das lebendige Subject erkennt nicht, weil durch irgend ein Geschick Subjectives und Objectives, Begriff und Gegenstand in ihm identisch wären, es erkennt nicht vermöge angeborener apriorischer Begriffe, sondern es erkennt und Begriff und Gegenstand sind in ihm identisch, weil und insofern das Object in der ursprünglichen objectiven Einheit wirklich actuell producirt und reflectirt wird — im Wahrnehmen und Denken. Die absolute Philosophie hat zwar diese Einheit auch in der actuellen Entwicklung der objectiven

Bestimmtheiten (Kategorien) aufgefasst, aber diese Entwicklung ist die logische Production und Bewegung der Gegensätze; sie erzeugt die synthetische Bestimmtheit des Objects durch die Negation des Unmittelbaren, Gegebenen, in der logischen Synthesis der Position und Negation. Hiermit aber ist die Production und Reflexion des Erkennens nicht in ihrer lebendigen Wirklichkeit erfasst; das dürftigste wirkliche Erkennen ist weit über diesen Begriff erhaben; die speculative Auffassung ist mit Einem Worte, in die logisch-formale zurückgefallen. Jene lebendige Einheit und ihre Entwicklung lässt sich nicht in den Rahmen logischer Gegensätze spannen, weil sie eine lebendige ist, weil in ihr das Einzelne nicht nur auf seinen Gegensatz, sondern auf das Ganze, die Synthesis der objectiven Sphäre bezogen werden muss, weil die nach einander producirten objectiven Bestimmtheiten in Einem lebendigen geistigen Act zusammengefasst werden müssen. Die *Bestimmtheit* der einzelnen Erkenntniss ist also weder eine bloss logische, durch den Gegensatz bestimmbare, noch eine sinnliche äussere, denn sie ist das, was sie ist, nur im lebendigen objectiven Zusammenhang. Es entsteht uns daher die Aufgabe: *die Entwicklung jener Einheit zu verfolgen in ihrer lebendigen Wirklichkeit, in der fortschreitenden synthetischen, organischen Production und Reflexion der objectiven Bestimmtheiten, mit Einem Worte in der lebendigen organischen Positivität, nicht in der abstracten äusserlichen, logischen Negativität.*

Da diese Einheit der Ausgangspunkt und Begriff alles Erkennens ist, so ist es natürlich, dass wir dieselbe nicht aus etwas Anderem erklären, etwa aus Höherem ableiten können. Durch welche göttlichen oder irdischen Mächte diese Einheit ursprünglich entstand und fortwährend besteht, dieses Problem liegt jedenfalls über dem Horizont der erkenntnisstheoretischen Untersuchung, vielleicht auch aller menschlichen Forschung. Müssen wir unserm Begriff der Erkenntniss gemäss, das absolute Erkennen des Absoluten von vorn herein als unerreichbar für den menschlichen Geist bezeichnen, so soll hierdurch die unendliche Entwicklungsfähigkeit des

menschlichen Erkennens nicht im Mindesten geläugnet werden. Denn die einseitige Ansicht, dass der Mensch das Maass der Dinge und der Erkenntniss sei, ist eben so entschieden durch unsern Begriff ausgeschlossen. Der Mensch erkennt ja von Anfang an nicht sich für sich selbst, sondern in der lebendigen Gemeinschaft mit der Natur und dem Menschen; auch das höhere philosophische Selbsterkennen wird nothwendig zugleich ein Erkennen des Menschen in der universellen objectiven Totalität sein, welche letztere, wie sich später zeigen wird, als eine absolute gedacht werden muss; nur diese kann objectives Princip und Ausgangspunkt der Erkenntniss sein, nicht der Mensch, der nur in einseitiger Reflexion sich selbst als das Absolute setzt. Wie weit im Allgemeinen die Entwicklung des menschlichen Erkennens zu gelangen vermöge, das können wir, von der Feststellung des allgemeinen Begriffs aus, noch nicht untersuchen; erst nachdem wir (in der besondern Erkenntnisslehre) die wirkliche natürliche und weltliche Entwicklung des Erkennens haben kennen lernen, wird sich feststellen lassen, in wie fern über dieser hinaus eine philosophische Entwicklung möglich ist. Dort kann sich also auch erst ergeben, in wie fern eine Erkenntniss des Absoluten erreichbar ist. Daher gehört auch die nähere philosophische Entwicklung des Begriffs des Erkennens nicht hierher und fällt in die Betrachtung der Entwicklung selbst; hier war nur die allgemeine allen Entwicklungen gemeinsame Bestimmtheit dieses Begriffs festzustellen. Das aber steht durch unsern Erkenntnissbegriff fest, dass jedes Object der Erkenntniss in der Entwicklung jener ursprünglichen lebendigen objectiven Einheit actuell producirt und reflectirt werden muss, und dass in dieser Einheit die sogenannten besonderen Erkenntnissvermögen, wie Vernunft, Verstand, Phantasie u. s. w. nicht als gesonderte Potenzen, sondern nur als relativ gesonderte Entwicklungssphären des Einen Erkennens existiren können.

Nachdem wir den Erkenntnissbegriff im Allgemeinen aufgestellt und die Möglichkeit der in ihm gesetzten Vermittlung oder Entwicklung nachgewiesen haben, ist nun diese

selbst genauer ins Auge zu fassen. Es kommen hierbei hauptsächlich die beiden wesentlich im Erkennen gesetzten und vereinigten Acte in Betracht: der der ursprünglichen Production des Objects, der Wahrnehmung und der der näheren Bestimmung und Entwicklung der objectiven Synthesis in der Reflexion, im Denken. Bei dem erstern Act handelt es sich vorzüglich darum, ob und in wiefern das wahrnehmende Subject das bestimmte Object wirklich erreicht, um die Objectivität dieser ersten Elemente der Erkenntniss, die immer von Neuem durch den subjectiven Idealismus angefochten wird. In der Betrachtung des Denkens aber kommt es an zuerst auf die Natur und Entstehung, dann auf die Entwicklung desselben in den verschiedenen Formen zum Erkennen. So orientiren wir uns für die besondere Erkenntnisslehre, welche die einzelnen Formen und Processe des Denkens und Erkennens im Besondern zu erklären hat. Für diese nächste Betrachtung aber und darum auch für die besondere Erkenntnisslehre haben wir ein leitendes Princip in dem aufgestellten Begriff des Erkennens. Steht nämlich durch diesen fest, dass alles Erkennen ein bestimmtes Produciren und Reflectiren seines Gegenstandes im bestimmten objectiven Zusammenhang dieser Sphäre ist und dass jedes einzeln Erkannte in der bestimmten Zusammenstimmung mit den übrigen Elementen derselben sich als ein richtig gedachtes bewährt: so hat die Betrachtung der Formen und Processe des Erkennens ihr bestimmendes Princip in dem bestimmten Denken der in der lebendigen Einheit des erkennenden Subject sich entwickelnden, bentimmenden objectiven Synthesis; freilich nicht in der Art und Weise, dass formell und logisch diese Entwicklung nach einem gewissen Schematismus sich ableiten liesse, sondern unsere Betrachtung muss der actuellen an sich bestimmten organischen Entwicklung jener lebendigen Einheit des Bewusstseins folgen und bewährt und beweiset die Richtigkeit des Einzelnen dadurch, dass sie dasselbe als ein bestimmtes und nothwendiges Glied in dem sich ergebenden objectiven Zusammenhang dieser Entwicklung nachweist.

II. Begriff und Objectivität der Wahrnehmung.

Wir haben im Vorhergehenden die Frage nicht berührt, welche dem Idealismus so viel zu schaffen machte: wie gelangt das Subject zu einem Object? Wir haben die Thatsachen des Bewusstseins ins Auge fassend, fest gestellt, im Wahrnehmen setze die lebendige Einheit ein Object an sich (als unabhängig von ihr existirend), in und aus sich, d. h. zunächst in und aus ihrem Empfindungs-Organismus. Wie aber kann das lebendige Subject in und aus sich das Object bestimmen und zugleich dasselbe unabhängig von sich setzen? Muss nieht das an sich Gesetzte, da es doch vom Subject producirt wird, als eine subjective Production gedacht werden, in welcher das An sich aufgehoben ist? Die absolute Philosophie hat den Knoten dieser idealistischen Schwierigkeiten mit dem Postulat ihres Erkenntnissbegriffs durchschnitten, aber nicht gelöst. Denn die Berechtigung zu diesem Postulat, der absoluten Identität des Subjectiven und Objectiven, liegt weder im Begriff des Erkennens, noch in der durch die Skepsis nicht wegzuläugnenden Realität desselben. Nicht im Begriff, denn nehmen wir auch an, das Erkennen bestehe in jener absoluten Identität, so ist doch durch den allgemeinen Begriff noch nicht bestimmt, in wie fern der Gegenstand desselben in der wirklichen Entwicklung realisirt werden kann. Diejenige Realität des Erkennens, welche die Skepsis nicht aufzuheben vermag, ist zunächst noch eine ganz unbestimmte. Wie weit die Realität der Erkenntniss geht, das kann nur durch eine vom Begriff der Erkenntniss als Princip geleitete Analyse der thatsächlichen Entwicklung festgestellt werden. Absolute Postulate können hierüber nicht entscheiden; sie sind Gewaltsprüche oder Ausflüchte der in Verlegenheit befindlichen Reflexion, welche sich nicht anders zu helfen weiss; aber Gewalt begründet, in der Wissenschaft wenigstens, kein Recht. Will man auch das Postulat jener absoluten Identität als Begriff gelten lassen, so ist derselbe doch zu unbestimmt, um durch ihn oder von ihm aus eine Untersuchung über die Objectivität der Erkenntniss an-

zustellen; wie dies oben bereits nachgewiesen wurde. Es fragt sich, ob und in wiefern von unserm Erkenntnissbegriff aus eine solche Untersuchung möglich ist.

Es pflegt freilich die Möglichkeit einer solchen Untersuchung von vorn herein mit der Bemerkung abgewiesen zu werden, dass wir ja doch mit allem Untersuchen nicht über unser (subjectives) Setzen des Objectiven hinauskämen, nicht zum Object selbt gelangten, dass wir vom Ding an sich doch nur durch unser Bewusstsein wissen könnten. Es ist richtig, dass jedes Gelangen zum Object doch wieder unsere Thätigkeit ist und aus dieser demnach das Subject eben so wenig hinauskommt, als es, wie man zu sagen pflegt, aus der Haut fährt. Aber das ist auch nicht nöthig und gar nicht der Punkt, um den es sich handelt, sondern das ist die Frage: ob wir das in der Wahrnehmung gegebene Setzen des Gegenständlichen an sich als berechtigt und begründet denken müssen durch das actuelle Erfassen, Produciren, eines an sich, unabhängig vom Subject Existirenden, so dass die vom Subject gesetzte objective Bestimmtheit der Bestimmtheit des an sich Existirenden irgendwie entspricht. Das, was hierüber gedacht werden muss, folglich auch wahr ist, kann sich nur ergeben aus dem in sich selbst zusammenstimmenden Denken dessen, was in der lebendigen Einheit und objectiven Synthesis des wahrnehmenden Subjects enthalten ist und producirt wird. In dieser nun ist zunächst enthalten die einzelne objective Bestimmtheit des Erscheinenden, welche in Bezug auf einen bestimmten Gegenstand im Act der Wahrnehmung producirt worden ist und zwar, unserm Begriff gemäss, in und aus der lebendigen Einheit und objectiven Synthesis des Subjects, die jedoch diesem selbst noch nicht zum Bewusstsein kommt. Wie ist dieses Bestimmtwerden zu denken? Entweder die lebendige Einheit hat die Bestimmtheit des erscheinenden Objects vollständig aus sich bestimmt, was ein schöpferisches Erzeugen wäre, oder sie hat dieselbe als eine bereits im Empfindungsorganismus gesetzte gegebene Bestimmtheit näher bestimmt. Nehmen wir das Erstere an, so müsste die lebendige Einheit nicht nur diese, sondern auch

alle andern objectiven Bestimmtheiten aus sich schöpferisch producirt haben und fortdauernd produciren; mit andern Worten: das wahrnehmende Subject müsste die objectiven Bestimmtheiten schaffen, vor diesem Schaffen aber sich selbst allein als existirend setzen, was absurd ist. Suchen wir die erstere Annahme dadurch zu stützen, dass wir in dem absoluten Subject eine ursprüngliche objective apriorische Synthesis als existirend setzen, und in und aus dieser die einzelne wahrgenommene Erscheinung absolut bestimmt denken: so bliebe das Wahrnehmen ein Reproduciren, Vorstellen des im Subject Gesetzten und es bliebe unbegreiflich, wie ein solches Reproduciren sein Product nach dem Gegebenen zu bestimmen und in unendlichen bestimmten Modificationen zu gestalten vermöchte, d. h. wie dies Vorstellen Wahrnehmen werden könnte. Da also die erstere Annahme unmöglich ist, so bleibt nur die zweite (ihr contradictorischer Gegensatz) übrig, dass die lebendige Einheit die erscheinende objective Bestimmtheit eines Wahrgenommen zwar in und aus sich, ihrem Empfindungsorganismus, aber in diesem dieselbe als eine gegebene bestimmte näher bestimmt. Im Moment der Production nämlich wird das Wahrgenommene als ein bestimmtes Glied der objectiven Synthesis gebildet, in lebendiger Einheit und Zusammenstimmung mit den übrigen Gliedern, Bestimmtheiten der Synthesis. Seine Bestimmtheit kann also nicht durch die übrigen Glieder erzeugt sein, denn dann wäre es selbst kein bestimmtes Glied derselben, sondern dieselbe wird in dem Moment der Wahrnehmung neu hervorgebracht, indem ein an sich Existirendes in der actuellen Gemeinschaft mit dem Empfindungsorganismus in einer gewissen elementarischen Bestimmtheit producirt und in dieser hierauf näher bestimmt wird.

Dasselbe ergiebt sich, wenn unsere Betrachtung der Entwicklung der lebendigen Einheit des Bewusstseins folgt, wie es der Begriff der Erkenntniss fordert. Denn das an sich setzen gehört zur Entwicklung der Erkenntniss selbst und kann nicht willkührlich oder vermöge einseitiger Reflexionen von ihr geläugnet werden. Das unbefangen reflectirende Bewusstsein gelangt zu demselben Resultat. Dasselbe

setzt eine gewisse Bestimmtheit, z. B. weiss oder schwarz, rund oder viereckigt, an sich oder als gegeben, weil es sich bewusst wird, diese Bestimmtheiten nicht willkührlich aus sich selbst produciren zu können: wie oft das Subject seine Wahrnehmungen wiederhole, es producirt diese Bestimmtheit in wesentlich gleicher Weise und es bemerkt, wie die andern wahrnehmenden Subjecte diese objectiven Bestimmtheiten in wesentlich gleicher Weise unterscheiden. Man kann der Skepsis zugeben, dass, genau genommen, dieselben Empfindungen und Wahrnehmungen niemals wiederkehren, und dass ein Gegenstand von verschiedenen Subjecten niemals ganz in derselbigen Bestimmtheit wahrgenommen werde, allein diese Ungleichheit, Differenz, ist nur an dem Gleichen, hebt die allgemeine wesentliche Gleichheit nicht auf. Wie ist es nun denkbar, dass das Object in derselben Bestimmtheit stets wahrgenommen wird, wenn die Bestimmtheit der Wahrnehmung nicht auch durch das Object selbst bestimmt wird? Wie könnte das Bewusstsein zwischen Wahrnehmung und (subjectiver) Einbildung unterscheiden, wenn die erstere nicht durch das Object selbst bestimmt würde? Nicht minder verlöre bei dieser Voraussetzung das Selbstbewusstsein alle Wahrheit. Das Subject nimmt seine eigenen Thätigkeiten, z. B. die Willensbestimmung, in einer gewissen Bestimmtheit wahr und bestimmt diese hiernach; wäre nun die Bestimmtheit dieser Wahrnehmung nicht entsprechend der unabhängig von dieser Wahrnehmung existirenden Bestimmtheit der Willensbestimmung, wie wäre dann eine bewusste Lenkung, Selbstbestimmung des Willens möglich? Wer aber die Realität und Bestimmtheit seiner eignen Selbstthätigkeit bezweifelte, der müsste aller Selbstthätigkeit und Vernunft konsequenterweise entsagen, er wäre, mit Einem Worte, reif für das Irrenhaus.

Hiermit hätten wir im Grunde den Beweis für die Objectivität der Wahrnehmung hinreichend geführt. Da aber die subjectiv-idealistischen Ansichten in verschiedenen Formen noch immer sehr weit verbreitet sind und auf das philosophische Denken Einfluss ausüben, da uns auch die gewöhnlichen

Widerlegungen derselben nicht genügend scheinen, so wollen wir die bedeutendsten Begründungen dieser Ansichten kurz in ihrer Grundlosigkeit nachzuweisen versuchen, indem wir zeigen, dass dieselben theils von unbegründeten speculativen Begriffen ausgehen (der *speculative* Idealismus Fichte's), theils in ihren Analysen der Wahrnehmung nicht auf die lebendige Einheit und Entwicklung zurückgehen (der *formale* Idealismus Kants), theils nicht die objective Bestimmtheit der Wahrnehmung ins Auge fassen (der *physiologische* Idealismus) und endlich, dass sie alle den Gegensatz des Subjectiven und Objectiven unbestimmt denken oder unkritisch feststellen, nicht denselben in seiner actuellen Wirklichkeit verfolgen.

In der Fichte'schen Wissenschaftslehre tritt uns der Idealismus überall mit der Reflexion entgegen, es sei denn doch immer das vom Subject und aus dem Subject producirte Objective, welches wahrgenommen werde, folglich komme das Ich nicht über sich selbst hinaus und bleibe ewig in diesem Zirkel und Widerspruch befangen: einerseits ein Ding an sich ausser sich zu setzen, anderseits aber anzuerkennen, dass dies nur für es (das Subject) dies sei. Dieser Zirkel könne nur durch den Machtspruch des Ich durchbrochen werden, dass es schlechthin aus sich selbst setzt, was es setzt. Fichte glaubte in diesem letzten Satz die ursprüngliche Thatsache oder Thathandlung des Bewusstsein zu erfassen, allein dieser Satz enthält nicht bloss eine Thatsache, sondern auch eine Ansicht über den Grund derselben und diese letztere bedurfte der Begründung, die sie durch einen Machtspruch des Ich nicht erlangen konnte. Der speculative Begriff des absoluten, schlechthin aus sich setzenden Ich bedurfte entweder der Begründung (da überhaupt von einem blossen Begriff nicht ausgegangen werden kann) oder derselbe musste etwa dadurch sich begründen, dass er die Thatsachen des Bewusstseins begreiflich machte. Allein das letztere ist keineswegs der Fall. Nach Fichte selbst ist seine erste Production ein Widerspruch, der stets aufgelöst wird und stets wiederkehrt. Das Erkennen wäre also, seinem Begriff nach, eine Sisyphus-Arbeit. Indess jener vermeinte

Widerspruch, der zu jenem Gewaltstreich des absoluten Ich zu nöthigen schien, ist er denn ein wirklicher Widerspruch? d. h. wie in der Theorie des Urtheils genauer zu begründen ist, sind hierin zwei Urtheile enthalten, die von demselben Gegenstand in derselben Beziehung Widersprechendes aussagen? Keineswegs; das Bewusstsein setzt den Gegenstand an sich und zugleich für es selbst, aber in verschiedenen Beziehungen; es denkt, dass die objective Bestimmtheit an sich, unabhängig von dem bewussten Ich *existire*, nicht aber, dass sie im Bewusstsein *aufgefasst*, producirt sei unabhängig von dem setzenden Ich. Das an sich sein, die Existenz des Gegenstandes und sein Gesetztwerden für das Bewusstsein sind zwei verschiedene Beziehungen desselben Gegenstandes, von denen die eine die andere nicht aufhebt. Der Widerspruch tritt erst ein mit dem absoluten Setzen des Ich, weil darin auch das Setzen der Existenz liegen müsste, wie denn überhaupt im Begriff des absoluten Erkennens auch das absolute Produciren, Schaffen des Objectiven liegt. Es ist also keine Berechtigung und noch weniger eine Nöthigung zur Setzung des absoluten Ichs und einer reinen absoluten Thätigkeit desselben vorhanden.

Verlassen wir diesen abstracten speculativen Boden und wenden uns zu Kants idealistischer Analyse der Wahrnehmung, so finden wir, dass dieselbe ohne leitendes Princip, ohne Zurückgehen auf die lebendige Einheit, vermittelst formaler unkritischer Begriffs-Gegensätze ausgeführt wird.

Kant unterscheidet zwischen Materie und Form der Erscheinung. Die Materie derselben, lehrt Kant, ist dasjenige, was am Object vermittelst der Empfindung aufgefasst wird, wie z. B. Undurchdringlichkeit, Härte, Farbe u. s. w.; diese Materie gehört dem Object an, ist eine Wirkung desselben auf uns, unsere Vorstellungsfähigkeit, wir (das Subject) sind vom Gegenstand afficirt, verhalten uns receptiv zu demselben. Dagegen die Form, dasjenige, worin die Empfindungen sich ordnen (Ausdehnung und Gestalt), könne nicht selbst wiederum Empfindung sein, müsse folglich a priori im Gemüth bereit liegen und von aller Empfindung abgesondert betrachtet

werden können. — Diese letzte Folgerung, die nicht näher begründet wird, wäre nur dann statthaft, wenn zwischen Subject und Object kein anderes Verhältniss denkbar wäre, als das der reinen Receptivität oder der reinen Spontaneität des Subjects. Kant's Kritik setzt unkritischer Weise voraus, dass die eine die andere ausschliesse, dass das Subject in der Auffassung der Materie sich rein receptiv, in der Auffassung der Form rein spontan (producirend) verhält. Muss nun aber das Subject der beiderlei Thätigkeiten als Eines, als eine lebendige, objective Einheit gedacht werden, so ist auch nicht denkbar, dass seine Thätigkeiten absolut von einander trennbar seien, dass es in der einen absolut receptiv, in der andern absolut spontan sei; es wird in der receptiven Thätigkeit auch spontan, und in der spontanen sich receptiv verhalten müssen, d. h. es wird also die sogenannte Materie der Erscheinung zugleich aus sich und die Form der Erscheinung zugleich in der (receptiven) Gemeinschaft mit dem Gegenstand produciren. Eine absolute Spontaneität oder eine absolute Receptivität eines endlichen Dings ist überhaupt gar nicht denkbar. Eben so ist die bezeichnete Entgegensetzung der Materie und der Form der Erscheinung eine unberechtigte, unklar gedachte. Farbe und Härte sollen zur Materie der Erscheinung gehören, warum nicht auch zur Form? Ist durch ihre Form die Erscheinung eine bestimmte, so werden wir auch Farbe und Härte als Formbestimmtheiten anerkennen müssen. Freilich scheinen die letzteren mehr sinnlicher Art, durch die Sinne selbst erzeugt zu sein, Ausdehnung und Gestalt erscheinen dagegen von den Sinnen unabhängiger. Allein dieser Unterschied ist nur ein relativer, denn das Sehende, Wahrnehmende sind auch in jenen Wahrnehmungen nicht die Sinne, sondern das lebendige empfindende Subject vermittelst der Sinne. Anderseits sind die Wahrnehmungen der Gestalt und Ausdehnung nicht unsinnlicher Art, denn sie können ursprünglich nur durch die Zusammenfassung der einzelnen sinnlichen elementarischen Wahrnehmungen entwickelt werden. Wir verweisen in dieser Beziehung auf unsere Grundlinien der Wissenschaft der Seele. Folglich ist

die bezeichnete Trennung von Materie und apriorischer Form der Erscheinung und die daran sich knüpfende von Receptivität und Spontaneität des Subjects eine unbegründete. Das Subject producirt die Materie und Form der Erscheinung in gleicher Weise aus sich selbst und aus der subjectiv durch die Sinne vermittelten lebendigen Gemeinschaft mit dem Gegenstande.

In der neuesten Zeit ist der Idealismus auch in die Physiologie, aus dem Spiritualismus in den Naturalismus übergegangen. Wir empfinden, behauptet der Physiolog *Joh. Müller*, nur uns selbst in den verschiedenen Sinnesempfindungen, denn es ist Thatsache, dass jeder Sinn die äussern Reize nur in der ihm eigenthümlichen specifischen Energie empfindet, welche Energie bei den verschiedensten äussern und innern (chemischen, mechanischen, elektrischen) Reizen dieselbe bleibt. Es wird also nur der Zustand des Nerven zum Bewusstsein gebracht. — Unbestreitbare Thatsache in dieser Theorie ist, dass der Gegenstand nur als Zustand, Affection des empfindenden Organismus in den Nerven-Energieen empfunden werden kann. Ferner sind diese Energieen jedem Sinne eigenthümlich, denn nur vermittelst des Auges und der Thätigkeit des Sehnerven kann ich sehen. Zunächst muss bemerkt werden, dass, wo vom Bewusstsein, vom Unterscheiden des Ichs und des Gegenständlichen die Rede ist, die Empfindungen der Sinne zur Wahrnehmung entwickelt sind und dass als das Empfindende und Wahrnehmende nicht die Sinne, sondern nur das empfindende Subject überhaupt betrachtet werden kann. Behauptet nun Joh. Müller, das Setzen einer objectiven Bestimmtheit vermittelst des Sinnes sei Sache der specifischen Sinnesenergie, welche gegen verschiedene äussere und innere Reize in derselben Weise, z. B. im Auge als Lichtempfindung thätig ist: so ist wohl zu beachten, dass wenn vom Sehen die Rede ist, nicht bloss Lichtempfindungen in Betracht kommen, denn Sehen ist, unserm Begriff der Wahrnehmung gemäss, wesentlich Setzen einer *objectiven Bestimmtheit* in der Lichtempfindung; die Thätigkeit des Sehens setzt die Energie des Sehnerven

voraus, aber diese, als dunkele verworrene Lichtempfindung, ist noch kein Sehen. Durch mechanische Reizungen des Sehnerven können Lichtempfindungen erregt werden, nicht aber ein Sehen als Setzen einer objectiven Bestimmtheit. Mag also auch die Energie des Sehnerven bei verschiedenartigen Reizen von aussen eine im Wesentlichen gleiche, ähnliche sein; im empfindenden wahrnehmenden Subject aber können durch Stossen u. dergl. Reize nicht dieselben objectiven Bestimmtheiten producirt werden, wie im Sehen, wenn die Wahrnehmung vermittelst des Auges auf einen Gegenstand gerichtet ist. Die Gesichtswahrnehmung kommt nur zu Stande bei der durch das Licht und das Auge vermittelten lebendigen Gemeinschaft des Sehnerven mit dem äussern Gegenstande, und da, wie oben bemerkt, die Bestimmtheit des wahrgenommenen Objects von allen Subjecten und in beliebiger Wiederholung als wesentlich dieselbe producirt werden kann, so folgt hieraus mit Nothwendigkeit, dass diese an sich gesetzte objective Bestimmtheit in actuellem Zusammenhang steht mit der Bestimmtheit des in ihr enthaltenen an sich existirenden Gegenstandes, dass wir folglich im Act der Wahrnehmung ein an sich Existirendes in die lebendige Einheit der Empfindung und des Bewusstseins aufnehmen. Auch als bestimmte innere Zustände der Organe gedacht, müssten die Sinnes-Empfindungen und Wahrnehmungen zugleich als Actionen des Gegenständlichen in denselben betrachtet werden, da sie ja nur in actueller lebendiger Gemeinschaft mit den bestimmten Objecten der Aussenwelt in diesen Bestimmtheiten producirt werden können. Allein die lebendige Einheit der Empfindung und Wahrnehmung ist etwas ganz anderes, als der Zustand des Organs, des Nerven, wodurch sie vermittelt ist.

Kann also die blos physiologische Auffassung des Sehens, Hörens u. s. w. als specifischer Energieen der Sinnesnerven dem Begriff der Wahrnehmung nicht genügen, weil sie die Thatsachen nur in ihrer äussern physiologischen Vermittlung und in unbestimmter Allgemeinheit in Betracht zieht (wie dies noch genauer in meinen Grundlinien S. 125—128 nachgewiesen

ist): so gilt dies noch weit mehr von jeder physikalisch-mechanischen Ansicht derselben, wie sie auf dem philosophischen Gebiet von *Herbart* und seiner Schule aufgestellt worden ist. So ist es, um in der Kürze die Richtung dieser Ansicht zu bezeichnen, nach *Drobisch* (empirische Psychologie S. 122 ff.), „eigentlich die dem Eindringen des äusseren Körpers direct entgegengesetzte Reaction des empfindenden Organs, die wir empfinden, die wir auf ein Aeusseres beziehen, weil sie auf den eindringenden Gegenstand hinweiset.“ Indess eine solche Unterscheidung der Action von Aussen und der Reaction des Organs scheint uns keine Bedeutung für die Auffassung des bestimmten Empfindungsacts selbst zu haben; dieser ist als solcher ein untheilbarer Act, in welchem Action und Reaction nicht unterschieden werden können; die Bewegung und alles Physische kommt dabei in Betracht als Moment der äusseren Vermittelung, nicht als Moment des Bewusstwerdens.

Zeigen sich nun auch alle diese idealistischen Ansichten unbegründet, so können wir doch den subjectiven Idealismus überhaupt nicht für vollständig widerlegt halten, so lange wir nicht seinen eigentlichen Grund und Ausgangspunkt, die abstracte unbestimmte Entgegensetzung des Subjects und Objects in ihrer Grundlosigkeit aufgezeigt haben. Was wird denn eigentlich in dieser Entgegensetzung als wahrnehmendes Subject gedacht? Ist es der lebendige sinnliche Mensch überhaupt, dem die Aussenwelt als Object gegenüber steht, oder ist nur die lebendige Einheit, für sich als Seele, Geist gedacht, das eigentliche Subject, welchem gegenüber schon der eigene Organismus als Object wahrgenommen wird? Um die Be-Bestimmtheit des Begriffs des Subjects, den man anwendet, kümmert man sich eben nicht sonderlich, und unsere mechanischen Physiologen tragen kein Bedenken, diesen Begriff auf einzelne Organe, Nerven, ja auf einzelne Nervenfasern zu übertragen, was die Empfindung betrifft. Da muss denn natürlich auch die Entgegensetzung des Subjectiven und Objectiven im Bewusstsein eine sehr unbestimmte bleiben. Auch kann in der That dieselbe in ihrer Allgemeinheit nicht als eine bestimmte fixirt werden, da sie sich in der Entwick-

lung des Bewusstseins selbst bestimmt, folglich mit dieser in steter Veränderung, Entwicklung begriffen ist. Denken wir nämlich als Subject, wie wir müssen, jene lebendige Einheit und Synthesis in ihrer das Object bestimmenden Thätigkeit, so sind für dieselbe die eigenen Körperzustände nicht minder Object, als die vermittelst des Körpers empfundene und wahrgenommene Aussenwelt. Anderseits aber gehört der Empfindungsorganismus offenbar auch zur wahrnehmenden Subjectivität. Könnten wir freilich ein für allemal ein bestimmtes reines absolutes Subject als existirend denken, so könnte der Gegensatz bestimmt fixirt werden. Allein wie weit wir auch zurück gehen mögen in der Entwicklung der Empfindung und Wahrnehmung, so können wir nicht finden, dass das empfundene Objective durch ein reines Subject producirt wird. Denn beschränkt sich auch das Empfinden zunächst auf die Körperzustände des Subjects in den sogenannten Empfindungen des Gemeingefühls, z. B. des Behagens oder des Schmerzes, so ist dieser Act doch nicht ein rein subjectiver, denn derselbe hat in diesem bestimmten Körperzustande seine bestimmte Objectivität und das empfindende Subject kann nicht als trennbar gedacht werden von der Objectivität des empfindenden Organismus. Dieser ist also in demselben Act zum Subject gehörig und Object, denn dass wir den eigenen Körper als Subjectives der Aussenwelt gegenüberstellen, ist eine weit spätere Entwicklung dieses Gegensatzes. Auf dieselbe Weise verhält sich das Subject in der weitern Entwicklung der Wahrnehmung; das empfundene wahrgenommene Object wird Bestandtheil der wahrnehmenden Subjectivität, welche ihrerseits nur in dieser vorhandenen objectiven Bestimmtheit das Object der Wahrnehmung näher zu bestimmen vermag. Die Wahrnehmung ist also, unserm Begriff gemäss, nicht das Produciren des Aeussern Objectiven durch ein reines Subject, sondern ein Bestimmen des im Empfindungs-Organismus von Aussen durch das Object erregten, bestimmten Objectiven in der bereits entwickelten Objectivität des Subjects, in der Subject-Objectivität.

Es ist demnach jene berüchtigte erkenntnisstheoretische

Frage, wie das (reine) Subject zum Object gelange, unstatthaft, weil ein solches reines Subject, was erst zu einem Object überhaupt gelangen müsste, gar nicht existirt. Es ist ein solches gar nicht als existirend denkbar und nähmen wir dennoch an, es existirte, so fragte sich: woher wissen wir von dieser Existenz? Das Subject ist nur ein empfindendes, wahrnehmendes in einer gewissen Objectivität und es gelangt zum Object, indem es aus dieser das momentan neue in den Organismus Aufgenommene näher bestimmt. Aus demselben Grunde darf man nicht behaupten, dass das Ich in der Gemeinschaft mit der Aussenwelt nur sich selbst empfinde und wahrnehme. Es wird hierbei die erkennende Subjectivität (oder genauer Subject-Objectivität), welche auf gleiche Weise die wahrgenommene Aussenwelt und die organische Subjectivität des Ich umfasst, verwechselt mit der letztern, die der Aussenwelt gegenüber steht. Allerdings empfindet und wahrnimmt das Ich in und mit der Aussenwelt sich selbst, jedoch eben so nothwendig in und mit dem Ich die Aussenwelt, weil es die Subject-Objectivität ist, die empfindet und wahrnimmt. Das wahrnehmende Ich selbst aber wird sich freilich dieser seiner Vermittelung der neuen Wahrnehmung durch die in der Subject-Objectivität bereits entwickelten Synthesis des Wahrgenommenen nicht bewusst, weil es das äusserlich Empfundene besonders der höhern Sinne von seinem individuellen Ich absondert und nach Aussen projicirt und nach und nach als Aussenwelt bestimmter dem Ich gegenüberstellt. In Bezug auf die genauere und weitere Entwicklung der Wahrnehmung im Einzelnen muss ich auf meine angeführten Grundlinien der Psychologie verweisen.

Haben wir nun durch die Nachweisung der dem lebendigen Subject nothwendig einwohnenden Objectivität den Boden, die Basis, worauf der Idealismus operirt, den Begriff der reinen absoluten Productivität des Ich und den der absoluten Identität des Subjectiven und des Objectiven zerstört, so ist hiermit die Objectivität der Wahrnehmung erwiesen und wir können unverzagt die wahrgenommene Erscheinung auf ein Ding an sich beziehen, in ihr ein an sich Existirendes

setzen. Ohnedies wäre ja auch die Erscheinung ein wesenloser Schein, oder eine unbegreifliche Production eines Absoluten. Wir denken also ein Ding an sich, welches erscheint, nicht ein Ding an sich im Kant'schen Sinne, welches schlechthin unerkennbar hinter der Erscheinung bleibt. Das Setzen des Dings an sich in diesem Sinne hebt nicht die lebendige Einheit der Erkenntniss auf, als ob damit etwas schlechthin Aeusserliches, für das Bewusstsein Unerreichbares gesetzt wäre; was das wahrnehmende Bewusstsein an sich setzt, das ist zugleich in der lebendigen Einheit producirt worden; das im Bewusstsein und für das Bewusstsein-Sein hindert nicht, das Ding auch ausser dem Bewusstsein existirend zu denken. Vielmehr setzt das eine das andre voraus; was könnte das Subject wahrnehmen, wenn nicht ein an sich Existirendes?

Ist also die wahrnehmende Subjectivität nur denkbar als eine organische, Objectives in sich fassende Einheit, so könnte gegen die Objectivität der Wahrnehmung noch eingewendet werden, es sei doch immer die von diesem einzelnen Subject producirte Objectivität, welche der Maassstab der Wahrnehmung und nachher auch der Erkenntniss sei. Allein bei diesem Einwurf würde man übersehen, einestheils, dass die Objectivität, in und aus welcher wahrgenommen wird, im Wesentlichen in allen Menschen eine gleiche oder ähnliche ist: der Empfindungsorganismus nämlich und die in der Wahrnehmung aufgenommene Aussenwelt der Natur und der Menschen, denn die durch das Individuelle des Organismus und der äussern Natur begründete Individualität der Wahrnehmung hebt die wesentliche Gleichheit nicht auf. Zweitens wird übersehen das oben Nachgewiesene, dass nicht das einzelne empfindende Object als solches die Aussenwelt wahrnimmt, sondern erst, nachdem es durch die äussern Sinne vermittelst continuirlicher actueller Production die Erscheinungen der Aussenwelt, so weit sie von dem empfindenden Organismus erfasst werden können, wirklich in sich aufgenommen hat, dass also das Subject wahrnimmt vermittelst des bereits Wahrgenommenen, d. h. vermittelst der gemeinsamen Natur und Welt.

Anderseits aber sind auch die Schranken der Objectivität der Wahrnehmung, oder des actuellen Erfassens der Erscheinungen nicht zu läugnen. Alles Gegenständliche, was so klein, oder alle Actionen die so gering sind, dass sie keine Einwirkung auf den empfindenden Organismus ausüben, können auch nicht empfunden und wahrgenommen werden. Die Mikroskope und Teleskope haben uns die Grenzen unserer gewöhnlichen Gesichts-Wahrnehmungen anschaulich gemacht; die Grenzen der Empfindung und Wahrnehmung nach dieser Seite hin sind also durch die empfindende Organisation bedingt. Wir können also nur behaupten, dass das Wahrgenommene an sich Existirendes, nicht aber, dass es das an sich Existirende sei. Wir nehmen die Dinge an sich in gewissen bestimmten Verhältnissen der Erscheinung wahr, nicht aber in ihrer vollständigen Bestimmtheit und deshalb auch nicht in der Vollständigkeit ihrer Verhältnisse. — In Beziehung auf das Erkennen überhaupt ist das Wahrnehmen nur der Anfang des Bestimmens, denn es wird nur Einzelnes Erscheinendes auf einander bezogen, und folglich auch nur das Einzelne der Erscheinung bestimmt. Das Wahrnehmen freilich, wie wir es in uns selbst beobachten können, wird in einem schon entwickelten Bewusstsein vollzogen, ist also zugleich durch das Vorstellen und Denken desselben bedingt. Auch dieses weiter entwickelte Wahrnehmen vermag in jedem Augenblick nur Einzelnes zu erfassen, aber es wird hierin, in seiner Aufmerksamkeit auf das Einzelne, durch die ganze Synthesis des Bewusstseins bestimmt und das Wahrgenommene wird auch sogleich in diese Synthesis aufgenommen und dadurch erkannt. Daher wird das Wahrnehmen auf dem Gebiete der empirischen Naturwissenschaften eine Kunst, weil es darauf ankommt, die Aufmerksamkeit, die Production des Einzelnen auf das Bedeutende zu richten. Wir müssen also die weitere Entwicklung der Wahrnehmung von der ersten elementarischen Entstehung derselben unterscheiden. Auch die letztere ist, wie gezeigt, durch eine gewisse Entwicklung der in der lebendigen Einheit enthaltenen objectiven Synthesis bedingt. Indem nun der einzelne bestimmte Inhalt

dieser Synthesis der Wahrnehmung durch die Production der lebendigen Einheit immerfort näher bestimmt wird und an Lebendigkeit und Energie gewinnt, muss derselbe nach und nach auch selbstständig, ohne Widerholung der wahrnehmenden Production, reproducirt werden, d. h. er wird vorgestellt. Daher ist die erstere weitere Entwicklung der Wahrnehmung ganz durch das Vorstellen bedingt, durch das nähere Bestimmen, Verknüpfen des Wahrgenommenen. So ist z. B. die Wahrnehmung der Bewegung eines Körpers schon ein durch das Vorstellen entwickelter Complex von Wahrnehmungen und so stützt sich die weitere Entwicklung der Wahrnehmungen nach allen Seiten hin auf die durch das Vorstellen und weiterhin durch das Denken vermittelte Entwicklung jener lebendigen Einheit, die wir, ganz allgemein gedacht, das Bewusstsein zu nennen pflegen. Die Wahrnehmung ist also das erste elementarische Bewusstwerden. Man trennt in der idealistisch-empiristischen Betrachtung die Wahrnehmung und das Bewusstsein von einander als zwei unter sich fremde Mächte und Entwicklungen. So lässt auch z. B. *A. Schopenhauer* die Wahrnehmung des äusseren Objects dadurch zu Stande kommen, dass der Intellect oder das Gehirn (!) die durch die Sinne gegebene Empfindung, vermöge unbewusster Anwendung des Causalitätsgesetzes auf ihre äussere Ursache bezieht. Indess scheint bei dieser Ansicht übersehen worden zu sein, dass selbst eine unbewusste Anwendung des Causalitätsgesetzes voraussetzt, dass Objectives irgendwie schon gesetzt, Wahrnehmungen also schon vorhanden seien, folglich nicht ursprünglich durch dieselbe gebildet sein können und noch mehr, dass die *Vorstellung* der Ursache, wenn sie nicht etwa a priori in der Gehirnfunction existirt (!), als eine weit spätere Entwicklung des Bewusstseins angesehen werden muss, wie die ersten Wahrnehmungen. Diese aber können, wie gezeigt, nur durch das vermittelt sein, was in der lebendigen Einheit bereits gesetzt, wirklich entwickelt ist. Das Bewusstsein beschränkt sich hier anfangs auf ein dunkles Setzen und Bestimmen aus der Gesammt-Empfindung.

Der Begriff der Wahrnehmung umfasst auf gleiche Weise die sogenannte innere und äussere sinnliche Wahrnehmung. Denn das innerlich Wahrgenommene, die innern Bewegungen, Selbstthätigkeiten des bewussten Subjects, kommen ganz auf dieselbe Weise zum Bewusstsein, wie das sinnlich Wahrgenommene, nämlich als bestimmter Zustand oder Action des Empfindungs-Organismus und des bewussten Subjects. Natürlich bedarf es hier keiner vermittelnden Sinnesorgane und die Annahme eines sogenannten inneren Sinnes ist nichts als eine psychologische Fiction. Vermittelt sind die innern Wahrnehmungen eben so wie die äusseren sinnlichen, nur durch die weitere Entwicklung des Bewusstseins, zu deren Betrachtung wir jetzt schreiten, da die Entwicklung der Wahrnehmungen, Vorstellungen im Einzelnen in das Gebiet der Psychologie fällt. Die weitere Untersuchung aber über den eigentlichen Inhalt zunächst der sinnlichen Wahrnehmung, ob derselbe nur als Bewegung, oder als ursprüngliche Qualitäten, oder als Selbsterhaltung einfacher Wesen u. dergl. zu denken sei, gehört offenbar nicht hierher, ist Sache der philosophischen Erkenntnisslehre.

III. Begriff und Entwicklung des Bewusstseins oder des Denkens überhaupt.

Der Begriff des Bewusstseins umfasst nach den gewöhnlichen Sprachgebrauch einerseits das Subject, welches wahrnimmt, vorstellt, denkt, anderseits die Gesammtheit des Wahrgenommenen, Vorgestellten, Gedachten; das Denken wird als die höchste, erkennende Thätigkeit des Bewusstseins, jedoch in sehr verschiedenen Verhältnissen zu diesem aufgefasst. Da fragt sich also zuerst: Wie haben wir beide, das Bewusstsein und das Denken, in ihrem Verhältniss zu einander zu denken? Sind erst diese Begriffe festgestellt, so werfen wir einen Blick auf die Entwicklung des denkenden Erkennens in seinen verschiedenen Beziehungen und bahnen uns auf diese Weise den Weg zur Betrachtung der besondern Formen und Processe des Denkens und Erkennens in

der besondern Erkenntnisslehre. Das bestimmende Princip unserer Betrachtung ist auch hier der Begriff der Erkenntniss und die durch denselben gesetzte organische Entwicklung der lebendigen objectiven Einheit und Synthesis. Wir kümmern uns hierbei nicht um anderweitige psychologische oder metaphysische Probleme und Voraussetzungen. Wir dürfen vorläufig das Denken weder als eine absolut producirende geistige Thätigkeit, noch als eine blosse Gehirnfunction betrachten; aus der durch jenen Begriff geleiteten Erwägung der Thatsachen muss sich ergeben, wie wir dasselbe zu denken haben.

1) Begriff des Bewusstseins und Denkens.

Schon die gewöhnliche Auffassung unterscheidet, wie bemerkt, Bewusstsein und Denken. Nun ist zwar von mehrern Empiristen in der neuern Zeit angenommen worden, das Bewusstsein sei eben nichts, als das in jedem Augenblick gegenwärtige Vorstellen und Denken. Allein diese Ansicht ist oben bereits zurückgewiesen worden, weil es bei derselben unbegreiflich bleibt, wie das Denken zu einer Einheit, einem objectiven Zusammenhang in sich selbst gelangt. Eine solche Einheit wird in diesem Falle von dem Empirismus unbewusst vorausgesetzt und in die Erscheinungen, Thatsachen hineingedacht. Andere setzen zwar eine solche Einheit des Bewusstseins voraus, denken sich aber dasselbe als eine fertige Substanz neben dem Wahrnehmen, welches den Stoff der Erkenntniss von den Wahrnehmungen empfange und verarbeite u. s. f. und gebrauchen das Bewusstsein als einen deus ex machina, dem sie Alles übertragen, womit sie nicht wissen fertig zu werden. Wir aber können, der vorhergehenden Betrachtung gemäss, das Bewusstsein und Denken nur betrachten als die allmälige höhere Entwicklung jener ursprünglichen lebendigen objectiven Einheit, die wir oben in der Entwicklung der Wahrnehmung betrachtet haben, und woraus wir zuletzt das Reproduciren des Wahrgenommenen, das Vorstellen hervorgehen sahen. Aus derselben Einheit,

die im Wahrnehmen, noch in sich selbst dunkel, kaum das Object vom Ich unterscheidet, im Vorstellen aber schon selbständiger, klarer wird, und dem dunkeln Selbstgefühl und Ich gegenüber, die Erscheinungen der Aussenwelt fixirt: aus dieser lebendigen Einheit und ihren Entwicklungen haben wir nun auch das Denken zu begreifen, wie es aus denselben allmälig entsteht.

Fassen wir die Entwicklung des Denkens aus dem Vorstellen ganz im Allgemeinen ins Auge (da das Genauere der Psychologie angehört) und gehen zunächst auf die Reproductionen des Vorstellens zurück, so sehen wir dieselben auf die verschiedenste Weise sich gestalten, je nachdem das Gegenständliche zusammen, zugleich, nacheinander wahrgenommen wurde, oder in derselben Sphäre des Sinnes liegt, oder in lebendiger Beziehung zu denselben Trieben und Begehrungen steht. Es ist dies das Gebiet des psychologischen Mechanismus, in welchem die bekannten Associationsgesetze herrschen; nur muss derselbe, mehr wie gewöhnlich geschieht, als Production der lebendigen Einheit aufgefasst werden. Die Vorstellungen der Dinge sind zunächst Complexe des Wahrgenommenen, äusserliche Synthesen desselben, in welchen das Einzelne nur gewissermassen neben einander, in jener dunkeln Einheit der Empfinduug oder des Selbstgefühls ruhend aufgefasst wird. Die erste *Kenntniss*, unter welchem Begriff wir den elementarischen Anfang der Erkenntniss verstehen, besteht in einer dunkeln Erfahrung einzelner Erscheinungen, in einem zusammenfassenden Reproduciren bestimmter Vorstellungen und Wahrnehmungen, d. h. in einem gewissen Wiedererkennen wahrgenommener Dinge. Zu diesem Kennenwollen, Bestimmen des Dings, aber wird das wahrnehmende und vorstellende Wesen von Anfang an getrieben einerseits durch die Bedürfnisse der Selbsterhaltung und die Selbstthätigkeiten, Handlungen, welche diese nothwendig macht, anderseits durch die freie lebendige Thätigkeit selbst, besonders wenn diese einmal angeregt ist; der Inhalt der Kenntniss beschränkt sich hier noch ganz auf die einzelne äussere Erscheinung der Gegenstände und ihre Beziehungen

zum natürlichen Subject, besonders in Beziehung auf die Triebe und Begehrungen. Auf dieser Stufe der Kenntniss bleibt das Thier stehen; das wirkliche Beziehen des Wahrgenommenen und Vorgestellten auf einander bleibt gewissermassen noch in der dunkeln Empfindung eingehüllt und behält darum das Instinctähnliche. Nur der Mensch erhebt sich über dies dunkle Vorstellen zum Denken vermittelst der Sprache in der Gemeinschaft mit seines Gleichen. Denn nur in dem gemeinschaftlichen Zusammenleben, worin die Selbsterhaltung gesichert ist und im ruhigen friedlichen Verkehr die Sprache als Ausdruck der Wahrnehmungen und Vorstellungen sich erzeugt, kann das Vorstellen die klare Bestimmtheit und Selbstständigkeit gewinnen, welche die Bedingung aller weitern Entwicklung ist und zunächst das Denken möglich macht. Durch die Sprache nämlich ist nicht nur die Aufnahme der Wahrnehmungen und Vorstellungen Anderer vermittelt, ohne welche nur eine geringe Entwicklung des einzelnen Subjects möglich wäre, sondern auch das nähere Bestimmen des Wahrgenommenen und Vorgestellten; denn nur dadurch, dass das Vorgestellte in der Sprache gewissermassen nach Aussen in bestimmten Lauten projicirt wird, erlangt es für das vorstellende Subject die Bestimmtheit und Objectivität, vermöge deren es mit Anderem zusammengestellt, verglichen und hierdurch genauer bestimmt werden kann und nur dadurch wird das Vorstellen des Allgemeinen bedingt, wodurch es dem Bewusstsein möglich wird, die unendliche Mannigfaltigkeit des Wahrgenommenen zu bestimmen, zu ordnen, in objectiven Zusammenhang zu bringen, geistig zu bewältigen. Und diese durch die Sprache vermittelte Bestimmtheit und Allgemeinheit ist es, die das *Denken* als solches vom Vorstellen unterscheidet.

Suchen wir nun diese näher bestimmende Thätigkeit des Denkens in ihrer ersten Entwicklung näher zu erfassen. Gegeben sind für das Denken die Complexe des Wahrgenommenen und Vorgestellten, die es im Einzelnen näher bestimmen soll. Die erste Bedingung dieses nähern Bestimmens ist Aufmerksamkeit auf das Einzelne, da nur das Einzelne

am Einzelnen bestimmt und in jedem Moment auf einander bezogen werden kann. Die *Aufmerksamkeit* ist nichts Anderes, als die durch die freie lebendige Einheit des Bewusstseins bestimmte Richtung des Vorstellens und Denkens auf ein bestimmtes Einzelnes des näher zu bestimmenden Objects. Soll nun ein gewisser Complex des Wahrgenommenen näher bestimmt werden, so muss das Denken zunächst die einzelnen Elemente desselben *trennen*, *analysiren* und die einzelnen für sich bestimmen. Nun werden zwar auch schon durch das Vorstellen jene Complexe getrennt und unterschieden, aber dies Unterscheiden des Einzelnen beschränkt sich auf das, was in dem Wahrgenommenen zufällig neben und nacheinander vorkommt, und das ist nicht hinreichend. Die einzelnen objectiven Bestimmtheiten können näher bestimmt werden nur im Verhältniss zu denjenigen andern, welche mit diesen in derselben Sphäre der Bestimmtheit liegen. So kann z. B. die Bestimmtheit einer Farbe nur genau bestimmt werden im Unterschied von allen übrigen Farben, gewisse Töne im Unterschied von den übrigen Tönen u. s. w. Da nun aber diese verschiedenen objectiven Bestimmtheiten derselben Art nicht im Wahrgenommenen vereinigt gefunden werden, so muss das Denken dieselben aus dem Zusammenhange des Wahrgenommenen herausreissen, abgesondert vorstellen und vergleichen. Dies führt denn nothwendig zum *Denken des Allgemeinen*, denn diese vorgesellte gedachte objective Bestimmtheit finde ich zwar im Wahrgenommenen in sehr verschiedenen Modificationen, Nüancirungen und äussern Beziehungen; davon aber muss abgesehen, *abstrahirt* werden, denn sollten diese alle berücksichtigt werden, so kämen wir mit dem Bestimmen nicht zu Ende oder könnten doch nur eine sehr geringe Sphäre der äussern Erscheinungen denken. Das Denken des Allgemeinen und in diesem das Abstrahiren ist also ein nothwendiges Moment in der Entwicklung der Erkenntniss; ein *abstrahirendes* oder *abstractes Denken* entwickelt sich dem Denken des Wahrgenommenen (dem anschauenden, intuitiven Denken) gegenüber. Ist durch ersteres die Analyse des Einzelnen beendigt, so kehrt das denkende Bewusstsein

zu der Synthese der einzelnen Elemente zurück und vermag jetzt dieselben weit bestimmter zu denken, als früher, denn aus der Synthesis bestimmter Elemente muss auch eine näher bestimmte Synthesis hervorgehen. Solche genauer bestimmte Vorstellungen (sowohl analytische als synthetische Positionen) sind die *Begriffe*, die sich eben durch die bezeichnete nähere Bestimmtheit von den Vorstellungen unterscheiden. Die durch das abstracte Denken näher bestimmten, *gedachten* Complexe werden nun wiederum unter sich näher bestimmt und es geht dann auf ähnliche Weise eine Analyse und Synthese der gegebenen Elemente einer Sphäre vor, worauf wir später zurückkommen. Hier untersuchen wir zunächst die Natur dieses Denkens überhaupt.

Da nun das abstracte Denken seine Begriffe weiter zu trennen und zu verknüpfen vermag, ohne auf das Wahrgenommene zurückzugehen, also eine gewisse Selbstständigkeit gewinnt, so kann es scheinen, als sei dies ein Denken ganz anderer Art, wie das des Wahrgenommenen, als sei es im Gegensatz gegen dieses ein unsinnliches, gestaltloses, eine reine absolute Productivität. Allein die Grundlosigkeit dieser Ansicht zeigt sich bei genauerer Auffassung aller Erscheinungen des Denkens im Zusammenhang auf eine sehr evidente Weise. Ein rein geistiges gestaltloses Denken kann es gar nicht geben, denn irgend eine bestimmte Position der äussern oder innern Erfahrung muss im Denken und im Begriff gedacht sein, wenn diese auch *beziehungsweise* eine unbestimmte ist wie z. B. der Begriff des Seins. Gäbe es aber ein solches unbestimmtes Denken, so hätte es keine Bedeutung für das Erkennen, weil in dem Begriff desselben wesentlich die Bestimmtheit des Objects gefordert ist. Entgegnet man, dem Denken komme eine eigenthümliche intellektuelle logische Bestimmtheit zu, nicht eine äussere sinnliche, so ist dies zuzugeben und oben bereits bemerkt worden, dass die Bestimmtheit der Erkenntniss in dem intellektuellen Beziehen des Einzelnen auf den objectiven Zusammenhang besteht. Allein dieser objective Zusammenhang ist nicht denkbar ohne die bestimmte Beziehung auf die ursprünglich für das Denken

gegebene objective Bestimmtheit. Daher kann der Gedanke, der Begriff, nicht als etwas rein geistiges gedacht werden. Dass dies nicht geschehen kann, ergiebt sich auch daraus, dass der Begriff nothwendig in einem Wort gedacht werden muss und dass das Denken des abstracten Begriffs eines Gegenstandes stets von dem Vorstellen eines allgemeinen sinnlichen Bildes, des sogenannten *Schema* begleitet ist, wodurch der Begriff bestimmter auf diese Gegenstände bezogen wird. Denke ich z. B. den Begriff eines Hundes, so verbindet sich unwillkührlich hiermit das allgemeine Bild eines Hundes, wenn ich nicht veranlasst bin eine bestimmte Art oder ein bestimmtes Individuum vorzustellen. Fragen wir: wodurch erhält der Begriff seine Bestimmtheit, so können wir diese Frage nicht durch die Behauptung beantworten, dass diese Bestimmtheit, welche das Prius aller Erkenntniss ausmache, eine ursprünglich im Geiste vorhandene Form des Denkens sei. Denn da die einzelne Bestimmtheit nur eine solche ist in der Sphäre der universellen Bestimmtheiten, so wäre damit behauptet, dass die Begriffe aller Bestimmtheiten im Geiste ursprünglich vorhanden seien. Dies aber in Bezug auf das Bewusstsein überhaupt, z. B. eines neugebornen Kindes zu behaupten, ist unsinnig.

Wie wir oben in Bezug auf die Wahrnehmung die Frage: wie überhaupt das Subject zum Object gelange, als unstatthaft abwiesen, weil sie von abstracten unbegründeten Entgegensetzungen ausgeht, so auch müssen wir hier die gewöhnlich aufgestellte Alternative: ob die Begriffe a priori oder a posteriori entstehen, d. h. ob die Begriffe als das prius aller Erkenntniss im Geiste bereit liegen, oder ob sie aus der Erfahrung geschöpft sind, als eine von falschen Voraussetzungen ausgehende verwerfen. Diese Alternative nämlich könnte nur dann gelten, wenn die erkennende Einheit ein Ding oder Gegenstand wäre, in welches das, was darin ist, entweder von Aussen hinein gekommen sein, oder von Anfang an darin liegen muss; aber in einer lebendigen Einheit kann, ihrem Begriff nichts von Anfang an bereit liegen, noch irgend etwas von Aussen hineinkommen, sondern alles, was darin

ist, ist von derselben organisch zugleich von Innen und von Aussen entwickelt worden. Und so müssen wir denn auch von der lebendigen Einheit des Bewusstseins behaupten, dass weder etwas von Aussen in dieselbe hereinkommt, noch a priori die Begriffe in derselben ursprünglich bereit liegen, sondern dass dieselbe alle Begriffe aus ihrer objectiven organischen Synthesis in Bezug auf bestimmte Positionen der äussern und innern Erfahrung erzeugt. In letzterer Beziehung werden z. B. Begriffe gebildet, welche nur gewisse Positionen oder Bestimmtheiten des Denkens zum Inhalt haben; diese sind in diesem Fall für den Begriff die bestimmten Thatsachen der innern Erfahrung.

Da also jede Entwicklung der lebendigen Einheit Gegenstand des Denkens werden kann, so ist jener bekannte Satz des Sensualismus falsch, der Satz: nihil est in intellectu, quod antea non fuerit in sensu. Dieser Satz ist grundfalsch, weil eigentlich gar nichts im Verstande, im Erkennen ist, was als solches in den Sinnen wäre, oder in der Empfindung. Auf den Inhalt der innern Wahrnehmung aber, z. B. auf einen Begriff als Gegenstand des Intellects, hat derselbe noch weniger Anwendung, weil dieser als solcher nicht in der Empfindung existirt. Der Satz ist eben so unrichtig, als wenn Jemand behaupten wollte, nihil est in corpore, quod antea non fuerit in stomacho. Dies gilt, nach *Liebig*, wohl von den ersten Elementen; diese aber werden im Körper zu organischen Elementen und Gestaltungen gebildet und eben so verhält es sich auch mit den Empfindungs-Elementen der Erkenntniss. Das Empfundene wird im Bewusstsein (Intellect), d. h. im objectiven Zusammenhang erst zu einem bestimmten Inhalt der Erkenntniss gebildet; mit dieser Bestimmtheit der Erkenntniss kann die ursprügliche elementarische Bestimmtheit des Empfundenen nicht verglichen werden.

Aber wie verhält sich nun im Bewusstsein selbst das bewusste Denken zu der lebendigen Einheit desselben? Das Bewusstsein nimmt wahr, stellt vor und denkt die bestimmten Gegenstände in dem Leben und Licht seiner Einheit, allein es vermag im Denken seine Einheit selbst eben so wenig zu

erfassen, als es im Wahrnehmen vermittelst des Sehnerven und des Auges diese selbst wahrzunehmen vermag. Da nämlich die erkennende Einheit, ihrem Begriffe nach, nur das, was irgendwie Element und Moment ihrer objectiven Synthesis ist, näher bestimmen oder erkennen kann, so ist es unmöglich, dass sie zugleich sich selbst vollständig erkenne, denn dies würde erfordern, dass sie sich und ihren Inhalt als Bestandtheil und Moment in einer höhern oder absoluten Einheit und Synthesis bestimmte; das aber liegt ausser der Sphäre des reflectirenden Denkens und wird nur vom speculativen Denken in gewisser Weise versucht. Also die lebendige Einheit als solche bleibt dem stets auf Bestimmtes, Erscheinendes gerichteten reflectirenden Denken verborgen, gewissermassen im Rücken desselben, sie reflectirt sich in und über demselben als *dunkles Gesammtbewusstsein*, oder wie Schleiermacher sich ausdrückt, als *unmittelbares Selbstbewusstsein, Gefühl.* In Bezug auf einzelne Denk- und Erkenntnissacte erscheint dies dunkle Gesammtbewusstsein als Gefühl der *Ueberzeugung*, welches dunkler oder klarer die Zusammenstimmung dieses einzelnen Denkacts mit unserm Gesammtbewusstsein abspiegelt. In einzelnen Momenten tritt es auch positiver und klarer hervor; oft sind wir uns bewusst, innerlich mehr zu fühlen, als wir denken und auszusprechen vermögen. Allerdings wird in der weitern Entwicklung des Bewusstseins dies Gefühl als Ausdruck der Einheit oder des Gesammtbewusstseins immer klarer, aber zu einem bestimmten Gedanken kann es aus dem bezeichneten Grunde nicht werden. Man muss sich hüten, mit dieser actuellen Einheit des Gesammtbewusstseins das im Denken sich reflectirende Selbstbewusstsein des Denkens zu verwechseln, welches sich ausdrückt in dem „Ich denke", welcher Gedanke dunkler oder klarer das Denken begleitet. In diesem Gedanken liegt weiter nichts, als dass das Bewusstsein in diesem Denkact seines Denkens überhaupt sich bewusst ist, nicht das bestimmte Selbstbewusstsein des Denkens als dieser erkennenden Thätigkeit.

Das Gefühl als Ausdruck dieser Einheit oder des Gesammt-

bewusstseins hat indess ein verschiedenes Verhältniss zum Denken der innern Wahrnehmungen oder der Zustände des bewussten Subjects und zum Denken der Aussenwelt oder des Objectiven, zu der Sphäre des Selbstbewusstseins und des gegenständlichen Bewusstseins. Diese beiden Sphären treten, wie oben bemerkt, schon im vorstellenden Wahrnehmen auseinander und einander gegenüber. Die Sphäre der Aussenwelt wird zwar in der Entwicklung des Bewusstseins überhaupt früher objectivirt, in bestimmten Vorstellungen und Begriffen gedacht; dagegen aber reflectirt sich die Bestimmtheit des Selbstbewusstseins lebendiger im Gefühl. Beide Sphären aber entwickeln sich in und miteinander in derselben Einheit des Gesammtbewusstseins. Wir bemerken daher, dass bei der Hemmung des einen auch eine Hemmung des andern eintritt, wie dies oben bereits in Bezug auf die Zustände des Traums bemerkt wurde, und dass die Klarheit des Selbstbewusstseins in demselben Maasse sich steigert, in welchem wir Natur und Welt im Gedanken erfasst haben. In Bezug nun auf das Denken der Aussenwelt und des Objectiven überhaupt, kann das Gefühl jener Einheit nur als Ausdruck der Zusammenstimmung der Gedanken hervortreten, in Bezug auf die Zustände des Selbstbewusstseins muss das Gefühl, in diesem Sinne genommen, als individueller Ausdruck der Gesammtheit dieser Zustände betrachtet werden.

Der Begriff des Gefühls in diesem Sinne muss wohl unterschieden werden vom Begriff des Gefühls im gewöhnlichen Sinne, als des Ausdrucks einer besondern Affection, eines erregten Zustandes des leiblich empfindenden Subjects. Indess auch das Gefühl in diesem höhern Sinne ist sehr verschieden aufgefasst worden. So betrachtet man nicht selten das Gefühl als ein besonderes Erkenntnissvermögen, als eine eigenthümliche Erkenntnissquelle, insbesondere das religiöse Gefühl als Glaube, Ahnung u. s. w. So stellen auch *Schleiermacher* und nach ihm neuerlich *Rothe* das Gefühl als ein individuelles Erkennen dem Denken als dem universellen gegenüber. Und zwar mit Recht, in so fern das Gefühl als Ausdruck des gesammten Selbstbewusstseins, in jedem Falle

als eine besondere Entwicklungsform des Bewusstseins, als die individuelle Form desselben betrachtet werden muss; allein etwas Anderes ist es, das Gefühl neben das Denken zu stellen als eine besondere Form der Erkenntniss überhaupt. Denn darin läge, dass jeder Gegenstand auch in der individuellen Form des Gefühls auf eine besondere Weise erkannt werden könnte, was anzunehmen, ein grosser Irrthum wäre. Alles bestimmte Erkennen kann nur im Denken sich vollziehen, weil nur durch dieses der Gegenstand in seiner Bestimmtheit in sich selbst und im Verhältniss zu Anderem gefasst wird. Das Gefühl erkennt nicht für sich selbst; es vermittelt nur alles einzelne denkende Erkennen, indem es unmittelbar den Punkt der Zusammenstimmung mit dem Gesammtinhalt des Bewusstseins bezeichnet. Denken und Gefühl oder unmittelbares Selbstbewusstsein gehören also wesentlich zusammen: das eine erkennt nur in und mit dem andern. Wie bedeutend daher auch das Gefühl in diesem Sinne für das Erkennen ist, besonders auch als Ausdruck des individuellen Selbstbewusstseins, so kann es doch für das Erkennen keine bestimmte Basis, keinen Ausgangspunkt gewähren. Diese muss das Denken in der bestimmten Entwicklung seines Inhalts suchen.

Das Denken also entwickelt sich als selbstbewusstes freies, durch Analyse und Synthese der Begriffe und Urtheile vermitteltes, näheres Bestimmen des vorgestellten und wahrgenommenen Gegenständlichen aus der in sich selbst dunkeln lebendigen Einheit des Gesammtbewusstseins. Indem es nun aber, zunächst von dem dunkeln Gefühl dieser Einheit geleitet, in bestimmten Begriffen und Urtheilen die Resultate seiner erkennenden Thätigkeit fortschreitend fixirt, gewinnt es in sich selbst einen bestimmten Zusammenhang und Grund und entwickelt sich zu immer grösserer (organischer) Selbstständigkeit, d. h. zu einem immer genaueren und umfassenderen Bestimmen des universellen Zusammenhangs, wie dies zunächst im Allgemeinen nachzuweisen ist. Dass es in dieser Entwicklung weder spiritualistisch als reine gestaltlose Thätigkeit, noch materialistisch als blosse Gehirnfunction

gedacht werden kann, versteht sich nach dem Vorhergehenden von selbst.

2) Entwicklung des denkenden Erkennens überhaupt.

Kommt es, dem aufgestellten Begriff des Denkens zufolge, in der Entwicklung desselben wesentlich an auf das in demselben gesetzte Bestimmen des objectiven Zusammenhangs, so haben wir unsere Aufmerksamkeit auf die Verhältnisse dieses Zusammenhangs, theils in sich selbst, theils zu den andern Entwicklungen des Bewusstseins zu richten. Zunächst fragt sich, wie verhält sich das bereits unterschiedene abstracte Denken zu dieser Entwicklung? Giebt es ein selbstständiges abstractes oder ein sogenanntes apriorisches Erkennen? Dann aber fassen wir die Entwicklung selbst in dem allgemeinen fortschreitenden Setzen des objectiven Inhalts, also in den verschiedenen Stadien ihrer Entwicklung schärfer auf. Da aber das Erkennen eine Thätigkeit der auch auf einer natürlichen Basis ruhenden Subjectivität ist, und in seiner endlichen natürlichen und weltlichen Wirklichkeit und Entwicklung auch durch besondere natürliche und weltliche Impulse gehemmt und bestimmt wird, so haben wir auch vorläufig einen Blick auf diese Abhängigkeit der Entwicklung von diesen subjectiven Impulsen zu werfen.

Fassen wir zunächst die Entwicklung der abstracten Erkenntniss ins Auge. Je bestimmter eine gewisse Sphäre des Gegenständlichen in bestimmten allgemeinen Begriffen und Urtheilen fixirt werden kann, desto leichter löst sich dies abstracte Denken vom empirischen, concreten, intuitiven Denken des Wahrgenommenen ab und wird in sich, d. h. in seiner Begriffssphäre, selbstständig. Am leichtesten geschieht dies mit den einfachen unter sich gleichartigen Grössenbestimmtheiten, der Zahlen besonders, welche schon das Kind sehr bald abstract und selbstständig denken lernt, nachdem es anfänglich diese allgemeinen Formen an oder mit den Dingen selbst gebildet hat. Das abstracte Denken aber muss sich mehr oder weniger in allen Begriffsgebieten allmälig

geltend machen, weil das Denken nur durch das abstrahirende allgemeine Bestimmen das Gegebene überhaupt genauer zu erfassen vermag. In der weitern Entwicklung des Erkennens ist es denn hauptsächlich das wissenschaftliche Erkennen, welches die Abstraction weiter führt und das Denken in diesen Gebieten von dem beständigen Zurückgehen auf die Besonderheiten des Wahrgenommenen emancipirt. Diese Abstraction und Absonderung kann jedoch nur eine beziehungweise sein, da ja das Denken der Begriffe, vermöge der Natur des Bewusstseins, nicht ganz trennbar ist von dem reproducirenden Vorstellen der Gegenstände der innern und äussern Erfahrung. Was das abstracte Denken an objectiver Bestimmtheit gewinnt, das verliert es eben deshalb an Lebendigkeit der Anschauung und ist daher, dem intuitiven Denken gegenüber, trockner, unbehülflicher, weshalb es auch vom Gesichtspunkt des practischen Lebens aus als ein todtes gelehrtes herabgesetzt zu werden pflegt (vgl. z. B. Schopenhauer II, 70—91). Allein wie gering wäre die Entwicklung des empirischen, intuitiven Wissens, wäre es nicht fortdauernd durch das abstracte in allen seinen Bestandtheilen näher bestimmt worden! Dies relativ selbstständige abstracte Denken des Allgemeinen ist nun in der neuern Philosophie als ein Erkennen ganz andrer höherer Natur aufgefasst worden, nämlich als sogenanntes *apriorisches Erkennen*, unabhängig von der Erfahrung, welches seinen Grund habe in der reinen Vernunft, oder genauer bestimmt, in den ursprünglichen dem Geiste oder der Vernunft einwohnenden, von aller Erfahrung unabhängigen Formen der reinen Anschauung und des reinen Denkens, die demnach das Prius, die apriorischen Formen desselben bildeten; wogegen das diesem gegenüberstehende aposteriorische Erkennen von der Erfahrung abhängig sei. Da wir oben bereits die Undenkbarkeit solcher Formen in der lebendigen Einheit des Bewusstseins nachgewiesen haben, so können wir auch die dadurch bestimmten apriorischen Erkenntnisse nicht anerkennen. Die relative Selbstständigkeit des abstracten Denkens ist freilich eine Thatsache, die nicht geläugnet werden kann, aber die Erklärung dieser Thatsache bedarf nicht der

Voraussetzung besonderer Geistesvermögen, Formen u. s. w. Indem nämlich das Denken eine bestimmte objective Synthesis analysirt, hat es einen bestimmten objectiven Zusammenhang vor sich, in welchem das Einzelne in und aus dem Ganzen sich bestimmen, ergänzen lässt, wie dies am anschaulichsten im mathematischen Erkennen geschieht. Das abstracte Denken kann also im Einzelnen aus der Synthesis des bereits Bestimmten andere Bestimmtheiten ergänzen, die hernach oft auch wahrgenommen werden können, in vielen Fällen aber auch nicht, da manches auch sinnlich Existirende der Wahrnehmung entzogen ist. So nehmen wir z. B. am Körper immer nur Flächen wahr; die dritte Dimension ergänzen wir unbewusst und unwillkührlich durch den Gedanken. Das abstracte Denken kann also, wenn es eine gewisse objective Sphäre in ihren einzelnen Theilen bestimmt und abgeschlossen hat, bis zu einem gewissen Grade der Selbstständigkeit gelangen; es kann, ohne auf das Wahrgenommene zurückzugehen, in dieser Sphäre aus sich, d. h. dem Gewussten, seinen Gegenstand bestimmen, das Wahrzunehmende vorbildend denken. Als ein solches selbstständiges Erkennen aber hat es seinen Grund also nicht in der reinen Vernunft, sondern in dem bestimmten unter sich zusammenstimmenden Denken des objectiven Zusammenhangs. — Durch dieses allein wird denn auch die Entwicklung im Einzelnen, das Fortschreiten von einem niedern zu einem höhern umfassendern Urtheil bedingt sein.

Der Erkenntnissprocess muss nun auch bestimmter in dem fortschreitenden Setzen des objectiven Inhalts betrachtet werden. Wir haben oben bereits, dem Begriff des Erkennens gemäss, drei Stufen desselben unterschieden: die des Denkens des Wahrgenommenen d. h. der einzelnen Erscheinungen, die des reflectirenden Denkens, welches die Verhältnisse der erscheinenden Dinge zu einander umfasst und die des philosophischen Denkens. Das Gebiet der gewöhnlichen Reflexion und des wissenschaftlichen empirischen Denkens umfasst die beiden ersten Stufen, steht aber, was die höchsten Gattungsbegriffe und Kategorien betrifft, auch in vielfachem Verkehr mit dem

philosophischen. Um uns vorläufig für die Betrachtung des empirischen Denkens zu orientiren, haben wir den Erkenntniss-Inhalt der beiden ersten Stufen etwas genauer ins Auge zu fassen; wir werden jedoch hierbei nicht genauer auf die Bedeutung der hier sich ergebenden allgemeinen Begriffe oder Kategorien des Objectiven eingehen; denn was das bestimmte Objective eigentlich ist, das kann nur in der Untersuchung der Objectivität überhaupt bestimmt werden, und diese fällt nicht in unsere gegenwärtige Betrachtung, welche das Setzen des Inhalts nur in Beziehung auf die Entwicklung der Erkenntniss zu verfolgen hat.

Gegeben sind für das Denken die vorgestellten bildlichen und die actuellen Complexe des äusserlich und innerlich Wahrgenommenen, d. h. also, objectiv angesehen, die Erscheinungen der Elemente, Dinge und Wesen der Natur und die Thätigkeiten des bewussten Subjects, die Thatsachen des menschlichen Lebens überhaupt. Da ist nun die Aufgabe des reflectirenden Denkens zunächst (auf der ersten Stufe), die einzelnen objectiven Bestimmtheiten der Erscheinungen aufzufassen und zu bestimmen. Dieses aber wird sich dem Inhalt gemäss, der zu bestimmen ist, in verschiedenen Begriffen und Urtheilen gestalten müssen. Ohne vorläufig in das Einzelne einzugehen, können wir drei verschiedene Gebiete für das Denken des Wahrgenommenen unterscheiden: das des einzelnen erscheinenden Dings in seinen mannigfaltigen Bestimmtheiten, das der universellen Bestimmtheit und Mannigfaltigkeit der Erscheinungen überhaupt, und das des bewussten Subjects selbst. Das erscheinende Ding, ein Complex von verschiedenen Bestimmtheiten, wird in diesen seinen Eigenschaften, Beschaffenheiten, *Qualitäten* im Einzelnen bestimmt, in einzelnen Prädicatbegriffen. Wenn ich z. B. urtheile: das Gold ist gelb, so habe ich dies erscheinende Ding nicht in dem ganzen Complex seiner Erscheinung, sondern nur in einer einzelnen Bestimmtheit, in Rücksicht auf die Farbe, bestimmt und so in jeder sogenannten Qualität. Fasse ich diese Qualitäten im Begriff des erscheinenden Dings zusammen, so habe ich vorläufig nur einen Complex, ein Aggregat

von einzelnen Begriffen, durch welche ich dies Ding von andern unterscheide. Unter den Bestimmtheiten der erscheinenden Dingen ist eine, die nicht als Qualität von andern Qualitäten unterschieden werden kann, weil sie, in sich selbst gleichartig (homogen), nur durch die Zusammenfassung bestimmt wird, die Bestimmtheit der *Grösse, Quantität.* Die Grössenbestimmung ist eine universelle, sie umfasst den erscheinenden Gegenstand nur in dieser einzelnen, allen Dingen gemeinsamen Beziehung. Daher können auch die Begriffe der Grösse, welche aus der reinen universellen Zusammenfassung des Gleichartigen hervorgehen, zuerst abstract gedacht werden. Es versteht sich von selbst, dass die qualitative und die quantitative Auffassung im Denken des Wahrgenommenen verknüpft werden, und daraus wieder besondere Begriffe hervorgehen z. B. die der *Form, Gestalt* u. s. w. Ferner werden manche Gegenstände nur in der bestimmten Zusammenfassung mit andern aufgefasst, welche bestimmt ist durch den Begriff eines bestimmten *Maasses.* — Das lebendige Subject endlich bestimmt sich selbst durch *Thätigkeit, Bewegung* u. s. w. in der gemeinsamen Erscheinungssphäre; auch in der Thätigkeit erscheint das Subject nur als in einzelnen Beziehungen sich bestimmend. Die Auffassung der Thätigkeiten führt uns zu der folgenden Späre, der der Verhältnissbestimmungen. Es ist klar, dass das Bestimmen des Erscheinenden im Einzelnen dem Denken der Dinge in ihren Verhältnissen vorausgehen und bis zu einer gewissen Vollständigkeit gediehen sein muss, ehe dies eintreten kann. Da das Denken dieser Sphäre die Elemente der Erkenntniss hervorbringt oder näher bestimmt, so nennen wir im Allgemeinen die Urtheile und Begriffe dieser Sphäre *elementarische.*

Sind uns die Gegenstände in ihren einzelnen Erscheinungsweisen bekannt, so geht das Denken zur nähern Bestimmung derselben im Verhältniss zu einander über. Versuchen wir diese Verhältnissbestimmuugen in ihrer Allgemeinheit aufzufassen, so finden wir, dass dieselben sich nach ihrem Inhalt und Umfang von einander unterscheiden. Nach ihrem Inhalt, insofern in einem Verhältniss zwar der Gegenstand ganz,

(nicht bloss in einzelnen Qualitäten) jedoch in verschiedenen universellen objectiven Beziehungen in Betracht kommt. Es sind hauptsächlich die drei oben bestimmten allgemeinen Bestimmungen der universellen äusserlichen quantitativen Zusammenfassung, der qualitativen Bestimmtheit und der Thätigkeit, wodurch die Gegenstände ihrem Inhalte nach in Verhältnissen gedacht werden. Diese Verhältnisse aber sind dem Umfang nach entweder zwischen einzelnen Gegenständen, oder der einzelne Gegenstand wird auf eine umfassendere objective Synthesis oder Sphäre des Gegenständlichen bezogen. Die Verhältnisse der äusserlichen universellen Zusammenfassung, wobei die qualitative Bestimmtheit gar nicht in Betracht kommt, sind die Verhältnisse des *Orts*, der *Lage*, der Richtungen der *Bewegung* im Einzelnen, des *Raumes* und der *Zeit* im Allgemeinen. In Bezug auf die qualitative Bestimmtheit des Gegenstandes wird ein Gegenstand zu andern im Verhältniss der *Gleichheit*, *Identität*, *Aehnlichkeit*, oder der *Verschiedenheit*, *Differenz*, *Unähnlichkeit* gedacht. Indem ich einen Gegenstand mit einem andern oder anderen bekannten als gleich oder ungleich denke, bestimme ich denselben genauer; das Resultat dieses fortgesetzten Processes aber ist ein Gleiches, Gemeinsames von vielen Dingen, welches als das Allgemeine in einem bestimmten Allgemein-Begriff, d. h. in einem Begriff der *Art*, *Gattung* u. s. w. zusammengefasst wird. In Rücksicht auf die Thätigkeit endlich treten die Dinge in actuelle Verhältnisse und zwar im Einzelnen zunächst in die des *Thuns* und *Leidens*. Werden solche Verhältnissbestimmungen der durch Thätigkeiten sich einander bestimmenden Dinge und Erscheinungen allgemein gedacht, so entstehen die Verhältnissbegriffe der *Ursache* und *Wirkung* und des *Grundes* und der *Folge*. In der Auffassung der organischen Wesen und ihrer Thätigkeiten und Verhältnisse, hauptsächlich aber in der Auffassung des Menschen und des menschlichen Lebens reichen die durch diese Begriffe bezeichneten Verhältnissbestimmungen nicht mehr aus; sie werden zwar vorläufig oft dazu angewendet, indess wir haben uns aus der bisherigen Betrachtung überzeugt, dass eine lebendige Einheit

nur in ihrer bestimmten organischen Entwicklung aufgefasst werden kann. Das reflectirende Denken hat an die Stelle des Begriffs der Ursache den der Endursache, des *Zweckes* gesetzt und denselben vom praktischen sittlichen Gebiet, dem er eigentlich allein angehört, auch auf die Sphäre des organischen Naturlebens übertragen. Ferner hat dasselbe auf diesem Gebiete die Verhältnissbestimmungen des *Wesens* und der *Erscheinung*, des Innern und des Aeussern aufgestellt. Allein die Auffassung des Organischen und des Menschlichen führt uns über die Verhältnissbestimmungen des reflectirenden Denkens hinaus in das Gebiet des philosophischen Denkens.

Das philosophische oder speculative Denken nämlich ist dasjenige, worin das Einzelne nicht nur in seinen Verhältnissen zum Andern, sondern als bestimmtes Moment des Ganzen in seiner lebendigen Einheit und in seinem universellen Zusammenhang erfasst wird. Hierfür bieten sich zunächst die Gebiete des organischen und und des menschlichen geistigen Lebens dar. Beide aber, das organische Wesen und der Mensch können nicht aus ihren Erscheinungen und Thätigkeiten allein begriffen werden, denn diese führen uns sogleich in die universelle Sphäre der Natur und der Gemeinschaft der Menschen. Es ergiebt sich daher für das philosophische Denken die Aufgabe, diese universelle Objectivität aufzufassen, um auf diese Weise auch das, was im reflectirenden Denken das Letzte, Allgemeinste ist, die Begriffe der Gattungen, der Gründe und die allgemeinen Begriffe überhaupt in ihrem universellen Zusammenhang aufzufassen. Da aber das Denken nicht zur Ruhe gelangt, bis es das objective Ganze, die universelle Totalität erreicht, so entsteht ihm als höchste Aufgabe die, das Absolute zu denken.

Blicken wir auf diese kurze Skizze der Entwicklung des Inhalts zurück, so bemerken wir, dass dem allgemeinen Entwicklungsgesetz gemäss, jede höhere Stufe auf der Basis der niederen zu Stande kommt und sie nicht negirt, sondern ihren Inhalt, die Kenntniss dieses Gebietes auch fortdauernd in sich schliesst, voraussetzt. Die Verhältnissbestimmungen setzen die Kenntniss der einzelnen Bestimmtheiten voraus;

von den erstern bilden sich wiederum die allgemeinern nur auf der Basis der einzelnen. Und so wird endlich das philosophische Erkennen die Enwicklung des Inhalts der beiden vorigen Stufen voraussetzen müssen, wie dies im letzten Theile unserer Betrachtung näher nachzuweisen ist. — Auch hat sich vorläufig bewährt das oben Festgestellte, dass die allgemeinen Begriffe aus dem bestimmten Trennen und Zusammenfassen des Gegebenen, Erscheinenden, nicht aus einer apriorischen Entwicklung reiner Formen hervorgehen.

Bei der nähern Betrachtung des Erkenntnissprocesses muss endlich auch beachtet werden, dass derselbe eine Thätigkeit der lebendigen Subjectivität ist, folglich nicht nur durch die Hemmungen der Lebensthätigkeit geschwächt und gehemmt wird, sondern auch durch die besondern Impulse der Subjectivität bestimmt, geleitet und von der Richtung auf das Erkennen abgelenkt werden kann, wodurch demnach das Erkennen dem Irrthum ausgesetzt ist. Ferner kommt in Betracht, dass der Erkentnissprocess anfänglich durch die Bedürfnisse und Forderungen des praktischen Lebens und die Impulse des Gemüths und der Leidenschaften bewegt und bestimmt wird, ehe wir im wissenschaftlichen Erkennen dieses um seiner selbst willen anstreben und in objectiver Selbstständigkeit zu gestalten suchen. *Schleiermacher* hat von dieser Seite des subjectiven Impulses drei Stufen des Denkens unterschieden (Dialektik S. 569 ff.): das *geschäftliche*, um eines Thuns, einer Praxis wegen, das *künstlerische*, welches durch das grössere oder geringere Wohlgefallen des Subjects fixirt wird und das *reine Denken*, um des Wissens willen, nach Wahrheit, Allgemeinheit, Unveränderlichkeit strebend. — Jene beiden subjectiven Impulse üben auf den Erkenntnissprocess, auch den wissenschaftlichen, einen grossen Einfluss aus. Das geschäftliche Denken strebt nur nach einzelnen Kenntnissen in Bezug auf seine einzelne Bedürfnisse, schafft aber hierdurch neues Material auch für die Wissenschaft herbei und die meisten empirischen Wissenschaften verdanken demselben seine ersten Elemente; für sich genommen bleibt es aphoristisch, gelangt nicht zu einem bestimmten Zusammenhang.

Ganz anders gestaltet sich dasjenige Denken, welches Schleiermacher unter dem nicht sehr passenden Begriff des künstlerischen zusammenfasst, was jedoch auch nicht durch das Wohlgefallen allein bestimmt wird; wir meinen das durch Gemüth und Leidenschaften bestimmte Denken der Subjectivität, welches man gewöhnlich der Phantasie oder Einbildungskraft zuschreibt. Dieses Denken hat einen lebendigen Zusammenhang in der Subjectivität selbst, aber dieser entspricht nicht dem objectiven, weil das Denken durch diese subjectiven Impulse in der Richtung auf bestimmte Gegenstände und Sphären festgehalten wird. Das Denken der Subjectivität hat einen weiten Umfang und übt einen tiefgreifenden Einfluss aus; selbst das wissenschaftliche, Philosophie und Geschichte haben bei allen Völkern an das subjective religiös-mythische, poetische Denken und Wissen angeknüpft. Das wissenschaftliche Denken wird, was den subjectiven Impuls betrifft, durch den Trieb oder die Idee des Wissens und der Wahrheit bestimmt, die ihrer Natur gemäss nach Klarheit, Zusammenhang des Gedachten, Einheit strebt; wie es hierin die Mittel und Wege findet, um sein Ziel zu erreichen und zu irrthumsfreiem Fortschritt sich zu erheben, das ist der Gegenstand der folgenden Untersuchung.

Nachdem wir uns auf diese Weise über die Entwicklung des denkenden Bewusstseins nach den verschiedenen Seiten hin orientirt haben, sind wir gerüstet, zur Betrachtung des Einzelnen überzugehen. Zu diesem Ende wollen wir nach einem kurzen Rückblick auf den Begriff des Erkennens, als das Princip unserer Untersuchung, in Beziehung hierauf die Hauptprobleme der Erkenntnisslehre näher ins Auge fassen, um darnach die Anordnung der Untersuchung zu bestimmen.

IV. Rückblick auf das Princip und Anordnung der Erkenntnisslehre.

Wir haben in der vorhergehenden Untersuchung zuerst den Begriff des Erkennens bestimmt, indem wir, auf die lebendige Einheit und ihre Entwicklung zurückgehend, die Thätigkeit

derselben in ihrer bestimmten Production und Reflexion des an sich Gesetzten auffassten. Der aufgestellte Begriff hat sich uns in der vorläufigen allgemeinen Betrachtung der einzelnen Processe bewährt, in so fern aus der durch den Begriff bestimmten Entwicklung theils die verschiedenen Formen und Vermittelungen dieser Processe sich begreifen liessen, theils die Einseitigkeit und Unwahrheit der idealistischen Ansichten sich ergab. Dass unsere Betrachtung der Natur der Sache, d. h. der lebendigen Einheit des Erkennens entspricht, das bewährt sich auch von einem universellern Gesichtspunkte aus, indem wir ganz allgemein dasjenige ins Auge fassen, was aus der Entwicklung einer lebendigen Einheit nothwendig hervorgehen muss, d. h. ein organisches Ganze, einen lebendigen Organismus, und untersuchen, ob die durch unsern Begriff bestimmte Entwicklung dem entspricht, was der Begriff einer organischen Entwicklung fordert. Freilich ist der Begriff derselben in der Wissenschaft noch nicht mit hinreichender Bestimmtheit festgestellt, indess das zu unserm Zweck, zur vorläufigen Bestimmung hier Nothwendige wird sich leicht aus einer universellen Betrachtung der organischen Entwicklung der Naturwesen feststellen lassen.

In unserer Zeit ist der Begriff des Organismus eine alltägliche Kategorie geworden, jedoch ohne bestimmte Bedeutung, was zum Theil in der Schwierigkeit des Begriffs selbst, zum Theil aber auch wohl darin liegt, dass dieser Begriff auch im wissenschaftlichen Denken nur einseitig und abstract gedacht, nicht in der concreten Entwicklung selbst angeschaut und begriffen wird. Die wissenschaftlichen Begriffsbestimmungen (s. eine Aufzählung der bedeutendsten bei *Rothe* theolog. Ethik I, 151 ff. und bei *Helfferich* Metaphysik S. 27 ff.) heben hauptsächlich zweierlei hervor: das *zweckmässige* Bestimmtwerden der einzelnen Thätigkeiten und Organe und das Hervorgehen derselben aus der *lebendigen Einheit* des Ganzen. Gegen die Richtigkeit dieser Bestimmungen ist im Allgemeinen nichts einzuwenden, aber sie bleiben zu allgemein, bedürfen selbst wieder einer genauern Bestimmung, wie dies Bestimmtwerden aus der zweckmässig

bestimmenden Einheit zu denken ist. Man stellt gewöhnlich die Frage: Was ist das Bestimmende *im* Organismus? und da ist denn die Antwort: ein selbstständiges Princip, eine lebendige Einheit, ein innerer Quellpunkt, die Lebenskraft oder der der Einheit immanente Zweck u. s. w. Allein alle diese und ähnliche Bestimmungen bleiben formal und unbestimmt und sind schon darum einseitig und falsch, weil sie etwas *im* Organismus, nicht diesen selbst in seiner objectiven Totalität umfassen. Selbst der Begriff des Zweckes, der nach dem Vorgang von Aristoteles, Leibnitz, Kant und in der neueren Zeit von Trendelenburg als der constitutive Begriff der organischen Sphäre aufgestellt wird, kann genauer betrachtet, wie dies in der philosophischen Erkenntnisslehre genauer nachzuweisen sein wird, nur eine im Einzelnen regulative und formale Bedeutung haben, denn der Zweck kann immer nur auf ein Einzelnes in einem schon gegebenen, nicht durch ihn bestimmten, Zusammenhang gerichtet sein; wir müssen Inhalt und Umfang der organischen Sphäre genau kennen, wenn wir einen derselben immanenten Zweck begreifen sollen, und so wird immer aus dem bestimmten Gedanken eines organischen Ganzen eine einzelne Beziehung des Zwecks, nicht aber der Organismus aus dem Zweck begriffen. — Es kann aber überhaupt nicht irgend Etwas *im* Organismus das bestimmende Princip für das Ganze sein, denn alles was irgendwie im Organismus existirt, alle Elementartheile desselben und ihre besondere Gestaltungen zu Organen und dieser wiederum zu organischen Systemen: alles irgendwie Bestimmte ist auch ein bestimmendes Moment, allerdings in und mit der lebendigen Einheit, die das Ganze durchdringt, belebt. Denn die organische Einheit, wie sie nun auch gedacht werden mag, als Lebenskraft, Zweck u. s. w., schafft nicht die Bildungen des Organismus, sie hebt nicht auf und bestimmt nicht die Gesetze des Mechanismus und des Chemismus, die in den Elementar-Theilen des Organismus ganz dieselben sind, wie in den unorganischen Dingen, im Organismus aber durch die eigenthümliche Verknüpfung auch eigenthümliche Producte hervorbringen.

Soll also die wirklich bestimmende Einheit des Organismus gedacht werden, so dürfen wir nicht eine abstracte Einheit (wie beim Erkennen ein abstractes absolutes Subject) denken, welche aus sich die organischen Bildungen schöpferisch hervorbrächte, sondern die hervorbringende Einheit ist nicht zu trennen von den bestimmten Bildungen, in denen sie existirt; nur in diesen, in den organischen Systemen, in den Organen und den einzelnen Elementartheilen derselben producirt dieselbe. Sie bildet also wesentlich in und aus diesen vorhandenen Bildungen, aus einer objectiven Synthesis, wie wir dies auch von dem Erkennen nachwiesen. Es kann also kein organisches Element von irgend einem Organismus geschaffen, sondern nur aus Gegebenem gebildet werden: dies gilt auch von den Elementen der Erkenntniss, den Begriffen, welche in Beziehung auf einen gegebenen Inhalt in und aus der erkennenden Einheit gebildet werden. Mit Recht kümmert sich deshalb die neuere Physiologie nicht mehr um jene gewöhnlichen Begriffsbestimmungen der organischen Einheit als einer schöpferischen Lebenskraft. Dazu kommt noch ein zweites Moment, welches in diesen Begriffsbestimmungen übersehen wird, dass der Organismus keineswegs als ein durchaus selbstständiges Ganzes zu betrachten, vielmehr wesentlich Glied ist eines universellen objectiven Ganzen, in welchem er seine Elemente, seine Bildungen, sich selbst producirt. In der lebendigen Gemeinschaft des Organismus mit der Aussenwelt, in dem fortdauernden Aufnehmen und Erneuen seiner Elemente aus dieser liegt die Möglichkeit seiner Entwicklung: so auch liegt die Möglichkeit der Entwicklung der Erkenntniss darin, dass das erkennende Subject in lebendiger actueller Gemeinschaft mit der Aussenwelt durch das Wahrnehmen steht. Wir haben oben gesehen, wie der subjective Idealismus dieses actuelle Produciren aus der Aussenwelt läugnet. Derselbe könnte mit gleichem Recht auch vom Natur-Organismus behaupten, dass derselbe nicht wahrhaft zu einem äussern Object gelange, wenn das Subject isst und trinkt, denn derselbe gelangt freilich auch nicht dazu, Brod und Wein als solche in sich, unter seine organische Elemente

aufzunehmen; sie müssen erst Bestandtheile des Blutes werden, ehe sie ernährungsfähig sind. Folglich, könnte der Idealismus behaupten, nimmt der sich ernährende Organismus nur seine eigenen (subjectiven) Productionen in sich auf, ernährt sich aus sich selbst, wie das Ich alle objectiven Bestimmtheiten schlechthin aus sich produciren soll. So absurd diese Behauptung vom Naturorganismus wäre, eben so falsch ist sie in Bezug auf das erkennende Ich. Auch dieses producirt, dem Begriff der organischen Bildung und Entwicklung gemäss, seine Elemente in und aus sich aber zugleich in und aus der Aussenwelt.

Die Richtigkeit der angegebenen allgemeinen Bestimmungen des organischen Producirens oder Bestimmens kann Niemand in Zweifel ziehen, der genauer die Erscheinungen des organischen Lebens ins Auge fasst. Wir sehen also, dass die universelle Betrachtung der organischen Entwicklung uns auf dieselben Begriffsbestimmungen führt, die sich oben in der Untersuchung des Erkenntnissbegriffs ergeben haben, was einen neuen Beweis für die Richtigkeit der letztern gewährt. Es ergiebt sich aus der universellen Betrachtung der organischen Entwicklung aufs Klarste, dass dieselbe nicht wirklich gedacht wird in einem logisch-dialektischen Process von Gegensätzen, dass sie nicht verstanden werden kann aus der abstract gedachten schöpferischen Lebenskraft, oder aus sogenannten „innern Quellpunkten" der Entwicklung, die nichts weiter sind als unbestimmte Vorstellungen. Es muss vielmehr bestimmt auf die ganze bestimmte organische Synthesis der lebendigen Einheit zurückgegangen werden; diese müssen wir verfolgen von ihrer elementarischen Bildung im Keime an bis zu den höchsten organischen Bildungen. Wer nun die Bedeutung eines organischen Elements erforschen will, der begnügt sich nicht mit der Anschauung und Bestimmung der äussern Form desselben oder mit der Bestimmung seines Gegensatzes. Dies geschieht leider in der Logik. Die wahre Erforschung aber wird ein solches Element analysiren, zunächst in seinen elementarischen Beziehungen auffassen und endlich die Bedeutung für das Organ oder organische System

festzustellen suchen. Und so muss es auch in der Erkenntnisstheorie geschehen; das Entwickeln in und aus reinen Begriffen hat keinen Erkenntnissgehalt. Die Annahme apriorischer oder reiner Formen, Begriffe wird durch den Begriff der organischen Entwicklung widerlegt, denn in einer solchen werden alle Formen nothwendig in und mit ihrem Inhalt gebildet. Wo existiren in einem Organismus reine inhaltslose Formen oder solche, die nicht mit ihrem Inhalt producirt werden? Freilich denkt man auch auf dem Naturgebiet die Formen potentiâ in den Keim hinein, die später wirklich in der Entwicklung zum Vorschein kommen, denn, meint man, es könne doch nichts von Aussen in die lebendige Einheit hineinkommen. Allerdings nicht von Aussen allein, sondern zugleich von Innen und von Aussen. Wenn aus der Eichel nur Eichen sich entwickeln können, so beweist dies nicht, dass die Formen der Eiche a priori oder potentia im Keime vorhanden sein müssen; im lebendigen Keime sind nur gewisse elementarische organische Formen gegeben, aus welchen sich in bestimmter Wechselwirkung mit den Elementen der Aussenwelt die weiteren Formen erzeugen, indem in jedem Moment die organische Einheit aus der ganzen organischen Synthesis und aus den in dieselbe aufgenommenen Elementen der Aussenwelt die weiteren Bildungen gestaltet. Dass es sich eben so mit dem Erkennen verhält, haben wir im Allgemeinen nachgewiesen und früher bereits in Bezug auf die ganze Entwicklung des Bewusstseins in den Grundlinien einer organischen Wissenschaft der Seele ausgeführt, wo auch jene einseitigen Ansichten der organischen Entwicklung bereits widerlegt sind, der Begriff des Organismus jedoch noch nicht mit hinreichender Sicherheit und Bestimmtheit aufgestellt ist. Wir werden hierauf im letzten Theile unserer Betrachtung zurückkommen.

Hat sich demnach unser Begriff nach diesen beiden Seiten im Allgemeinen und in der universellen Betrachtung bewährt, so wird derselbe uns nun auch in der weiterhin vorzunehmenden Untersuchung des Besondern leiten können. Die Probleme, welche sich für diese ergeben, haben wir, besonders

in Bezug auf die Anordnung derselben, etwas genauer ins Auge zu fassen.

Das Endziel der Erkenntnisslehre ist, das Erkennen überhaupt zu begreifen, zunächst wie es im Denken bereits entwickelt ist, dann aber auch nachzuweisen, wie das empirische und philosophische Erkennen in der weitern Entwicklung zu Stande kommen *soll*, d. h. die verschiedenen Vermittelungen nachzuweisen, wodurch das denkende Erkennen sein Ziel erreicht. Es sollen die Operationen des Denkens, welche das gewöhnliche Bewusstsein und auch das empirische Denken überhaupt, auf den einzelnen Gegenstand gerichtet, ohne klares Selbstbewusstsein und daher mit Gefahr des Irrthums vollzieht, diese sollen in ihrer Allgemeinheit bestimmt zum Bewusstsein gebracht werden, so dass sie dann auch im Besondern, insofern die subjectiven und objectiven Bedingungen derselben vorhanden sind, mit Sicherheit ausgeführt werden können. Diese Operationen des Denkens bestehen, formell betrachtet, im Bilden der Begriffe, Urtheile und im Verknüpfen der Urtheile in einer gewissen objectiven Bestimmtheit und Synthesis. Es fragt sich also: wie soll die Bildung und Verknüpfung derselben ausgeführt werden? Da die Begriffe und Urtheile in sehr verschiedenen Formen und Verhältnissen zu einander gegeben sind, folglich auch die Verknüpfungen derselben sich sehr verschieden gestalten, so muss es der erste Schritt unserer Untersuchung sein, diese verschiedenen Formen und Verhältnisse in ihrer Bedeutung für das denkende Erkennen zu begreifen. Da dieselben aus der Entwicklung des Denkens entstanden sind, so müssen sie auch aus dieser Entwicklung begriffen werden können. Von dem besondern Inhalt derselben werden wir dabei abstrahiren müssen, jedoch nicht so ganz und gar, wie die gewöhnliche formale Logik. Da nämlich in der That alle Begriffsformen nur in und mit einem bestimmten Inhalt der äussern oder innern Erfahrung gebildet werden können, so können sie auch nur in und mit dieser Beziehung auf ihren Inhalt begriffen werden. Auch dürfen wir nicht dabei stehen bleiben, einzelne Formen und Gegensätze für sich zu betrachten, sondern wir müssen

auch hier die bestimmte concrete Entwicklung des denkenden Bewusstseins und seiner objectiven Synthesis als Maassstab der Erkenntnis im Auge behalten und aus dem bestimmten organischen Ganzen der Entwicklung einerseits die Bedeutung der hierher gehörigen allgemeinen Begriffe (Kategorien) des Denkens feststellen, anderseits wird sich in der bestimmten Beziehung auf diese Entwicklung auch die Bedeutung der Urtheilsformen, der Verknüpfungsformen der Urtheile und der sogenannten Denkgesetze bestimmen lassen.

Haben wir also im folgenden zweiten Haupttheil unserer Betrachtung die allgemeinen Formen der Begriffe, der Urtheile und der Verknüpfung der Urtheile, in ihrer Bedeutung kennen zu lernen, so fassen wir im dritten Theil den wirklichen Erkenntnissact in seinem Inhalt auf: wie die Urtheile und Begriffe in gegebenen bestimmten objectiven Zusammenhang gebildet werden müssen, und zwar zunächst die des reflectirenden Denkens, denn da das philosophische Erkennen als die höchste Entwicklung desselben die niederen Entwicklungen und deren Inhalt voraussetzt, folglich auch die Theorie der ersteren die Theorie der letzteren einschliesst, so betrachten wir letztere zuerst für sich. Es handelt sich dabei vorzugsweise um die irrthumsfreie Begründung allgemeiner und nothwendiger Urtheile. Auch hier wird sich zeigen, dass die formallogische Betrachtungsweise, welche den Reflexions-Process nur als ein Fortschreiten vom Allgemeinen zum Besondern, vom Grunde zur Folge oder umgekehrt als ein Rückschreiten vom letztern zum erstern auffasst, eben so ungenügend ist, als die empiristische, welche neben den mathematischen und technischen Methoden für die Bildung der Inductionen und Hypothesen nur allgemeine Vorsichts - Maassregeln aufstellt. Auch hier wird das Zurückgehen auf die bestimmte Synthesis der Entwicklung uns den Grund erkennen lassen, aus dem alle Begründung im Einzelnen hervorgehen muss. Unsere Aufgabe, den Reflexionsprocess schärfer und tiefer zu erfassen, führt uns hier auch auf das Denken des gemeinen Bewusstseins zurück, woran das wissenschaftliche anknüpfen muss und auf die verschiedenen oben

angedeuteten Quellen des Irrthums. Hierauf aber haben wir das reflectirende Denken auch in seiner weitern Entwicklung, in der Begründung von Theorien zu verfolgen und nebenbei im analogischen und kritischen Verfahren.

Haben wir auf diese Weise das reflectirende Denken bis in seine höchsten Entwicklungen verfolgt, so finden wir, dass dasselbe doch immer in einzelnen abgeschlossenen Sphären sich bewegt, dass es in diesen seine höchsten universellen Begriffsbestimmungen nicht abschliessen und vollenden kann und demnach in Beziehung auf seine höchsten leitenden und vermittelnden Begriffe eines alle Sphären zusammenfassenden Erkennens d. h. der Philosophie oder Spekulation bedarf. Es ist also im letzten Theil unserer Betrachtung zu untersuchen, ob und wie eine solche höhere speculative Entwicklung des Erkennens sich begründen lässt, ob und inwiefern das philosophische Erkennen im Denken der universellen objectiven Totalität das Absolute, über der Erscheinung die Einheit und das Wesen zu erreichen und so endlich der menschliche Geist sich selbst wahrhaft zu begreifen vermag. Das wenigstens steht durch unsern Erkenntnissbegriff für dasselbe fest, dass es durch die That des Denkens die Nothwendigkeit seiner höheren Entwicklungen zu beweisen hat und dass Alles, was es als existirend setzt, im nachweisbaren Zusammenhang stehen muss mit der für das reflectirende Denken gegebenen Erscheinungswelt der Natur und des Geistes, weil es sonst gar nicht von unserm Bewusstsein erreicht und wirklich *gedacht* werden könnte.

Zweiter Theil.

Von den elementarischen Formen des Denkens.

Es hat sich im ersten Theile bereits ergeben, dass die Begriffe, Urtheile und ihre Verknüpfungen die allgemeinen elementarischen Formen sind, in welchen jede Erkenntniss gedacht werden muss. Da diese Formen in den verschiedenen Beziehungen des Denkens sich sehr verschieden gestalten, so muss die elementarische Erkenntnisslehre dieselben zum Gegenstand ihrer Betrachtung machen. Wir befinden uns hier im Gebiete der gewöhnlichen (analytischen oder formalen) Logik, bleiben aber nicht bei der Aufzählung und formalen Analyse dieser Formen stehen, sondern wir suchen dieselben in und aus dem Entwicklungsprocess des denkenden Erkennens in ihrer Entstehung und Bedeutung zu begreifen, wozu wir uns in den Betrachtungen des ersten Theils den Weg bahnten.

Wir beginnen unsere Untersuchung mit dem Einfachsten, mit den Begriffen, müssen dieselben aber, wie sich von selbst versteht, als Elemente des Urtheils betrachten, da sie nur als solche etwas für das Erkennen zu bedeuten haben. Daher kann denn auch kein Streit über die Priorität der Begriffe oder der Urtheile statt finden; sie entstehen nur in und miteinander. Wir können freilich beziehungsweise wohl auch Begriffe für sich denken, allein damit haben wir nur einen Gegenstand allgemein und unbestimmt gesetzt als Gegenstand

unsers Denkens; soll nun derselbe erkannt werden, so müssen wir denselben irgendwie durch andere Begriffe näher bestimmen, d. h. wir müssen urtheilen. Wir können ferner einen ganz bestimmten Begriff, ja einen für das Urtheilen selbst bestimmenden Begriff denken, allein dann denken wir eben den Begriff in einem bestimmten Zusammenhang von Urtheilen. Wird aber, wie dies freilich nicht selten geschieht, im Urtheilen, z. B. in philosophischen Systemen, von Begriffen ausgegangen, die nicht vorher durch das Urtheilen bestimmt und festgesetzt worden sind, so hat ein solches Denken einen unbestimmten Ausgangspunkt, ist unbegründet und haltlos.

Den Begriffen und Urtheilen pflegt man in der Logik die Schlüsse zu coordiniren als eine dritte selbstständige Form des Denkens, allein diese sind, wie sich zeigen wird, nur eine besondere Art der Verknüpfung der Urtheile unter mehreren. Wir werden also im zweiten Abschnitt von den (einfachen) Urtheilen, im dritten von der Verknüpfung der Urtheile handeln, wobei denn auch die formalen Denkgesetze zu beachten sind, welche die analytische Logik für die Verknüpfung der Begriffe und Urtheile aufgestellt hat.

Da die Formen der Begriffe und Urtheile in der Sprache, in den Formen des Wortes und des Satzes sich äusserlich darstellen, gewissermassen abbilden, so haben wir auf diese grammatischen Formen ebenfalls unsere Aufmerksamkeit zu richten.

Erster Abschnitt.

Von den Begriffen.

Wie der Begriff als die durch das Denken bestimmt gesetzte und unterschiedene Position eines bestimmten Inhalts aus dem Vorstellen allmälig entwickelt wird, das ist im Allgemeinen oben bereits angedeutet worden. Mag dieser Inhalt eine einzelne, einfache Position oder ein Complex von mannigfachen Positionen sein, derselbe muss im Begriff bestimmt gedacht und von Anderem derselben Sphäre unter-

schieden werden; hierdurch unterscheidet sich der Begriff von der Vorstellung, in welcher der bildliche Inhalt des Wahrgenommenen reproducirt und das Mannigfaltige desselben unter sich gesondert, aber nicht das Einzelne in seiner Allgemeinheit von Anderem unterschieden und bestimmt wird. Nun ist aber anderseits der Begriff auch durch Abstraction entstanden, als das Allgemeine dieser objectiven Bestimmtheit, in welchem nicht die einzelnen Modificationen, in denen dieselbe wahrgenommen und vorgestellt wird, mitgedacht sind. So erscheint der Begriff, als abstracte Position, der sinnlichen, bildlichen Bestimmtheit der Vorstellung gegenüber, als eine unbestimmte Allgemeinvorstellung. Nichtsdestoweniger soll der Begriff, seiner Idee nach, ein bestimmter sein und das Vorgestellte in einer gewissen Bestimmtheit begreifen. Ist das nicht ein Widerspruch? Herbart behauptet deshalb, der Begriff komme nicht wirklich, sondern nur als logisches Ideal im Bewusstsein vor, derselbe enthalte eine Forderung an das Vorstellen, welcher dieses nur unvollkommen genüge. *Drobisch* hat dies (empir. Psychologie S. 57) an einem Beispiel deutlich gemacht, welches wir anführen, theils der Anschaulichkeit wegen, theils um an demselben das Verhältniss des Begriffs zur Vorstellung näher zu bestimmen: „Die Geometrie fordert zwar, dass wir ein ebenes, geradliniges Dreieck nur als eine von drei Geraden eingeschlossene ebene Figur denken, und dabei weder die Gleichheit noch die Ungleichheit bestimmt annehmen, sondern beide zwar zulassen, aber keine der andern vorziehen sollen. Aber wir können drei Gerade gar nicht vorstellen, ohne sie entweder ungleich, oder zwei derselben, oder alle drei gleich zu denken. Es muss also die Vorstellung des Dreiecks in dieser Hinsicht unbestimmt, also unvollendet bleiben; es muss genügen zu *merken*, dass sie so gedacht werden *soll*, damit sie den Bedingungen der Gleichseitigkeit, Gleichschenklichkeit und Ungleichseitigkeit gleichmässig genüge, *keines* von allen dreien aber *sei*, sondern nur die gemeinschaftlichen Merkmale der begrenzten ebenen Figur positiv und bestimmt enthalte“. — Was hier beschrieben ist, findet sich bei jedem Denken eines

Allgemeinbegriffs: dass der Begriff, als Vorstellung gefasst und mit den ihm untergeordneten Vorstellungen verglichen, unbestimmter erscheint, oder, wie Drobisch sich ausdrückt, „an einer gewissen Verworrenheit des Bildlichen leidet". Allein, genauer betrachtet, dürfen wir den Begriff nicht auf diese Weise als Vorstellung auffassen, d. h. denselben an der Bestimmtheit der Vorstellung und ihres Bildlichen messen. Die untergeordnete Vorstellung ist ja Moment des höheren Begriffs und muss daher auch als solches in seiner Bedeutung beurtheilt werden; es ist unstatthaft, die höhere Entwicklung, den Begriff, nach der in ihr als Moment enthaltenen niedern, der Vorstellung, zu beurtheilen. Die Bestimmtheit des Begriffs besteht eben nicht in der Bestimmtheit des Bildlichen, sondern darin, dass er in *seinem* Inhalt bestimmt gedacht und von andern Begriffen derselben Sphäre bestimmt unterschieden wird. Der Begriff des Dreiecks wird dadurch nicht unbestimmt, dass die Position der Seiten desselben unbestimmt bleibt; denn mögen die Seiten gleich oder ungleich sein, die so gedachte Figur ist ein Dreick. Und in diesem Begriff sind auch, dem *Denken* nach, alle mögliche Arten von Dreiecken enthalten, wenn sie auch nicht *zugleich* mit demselben vorgestellt werden können, denn das Denken, Begreifen ist eben eine intellectuelle, ideale Thätigkeit, aus der lebendigen Einheit hervorgehend. Könnte nicht das nach einander Vorgestellte in der lebendigen höhern Einheit des Begriffs zusammengefasst, zugleich gedacht werden: wie wäre in diesem Falle eine Entwicklung des denkenden Bewusstseins möglich? Auf das Verhältniss des höhern Begriffs zu den niedern werden wir unten zurückkommen. Das Vorstellen ist also im Denken des Begriffs eine untergeordnete Thätigkeit und begleitet dasselbe nicht stets auf gleiche Weise, aber es kann auch nicht gänzlich davon getrennt werden. Mit Recht wird daher der Begriff als solcher, der *logische* Begriff von dem *psychischen* oder *psychologischen*, der das wirklich Vorgestellte enthalte, unterschieden; nur sollte dies letztere nicht als Begriff bezeichnet werden. Die Logik kann zunächst nur fordern, dass der Inhalt des Begriffs in seinen Elementen

bestimmt gedacht werde; sie unterscheidet deshalb zwischen *klaren* Begriffen, die nur von andern bestimmt unterschieden werden können und *deutlichen*, in welchen auch die einzelnen Merkmale bestimmt gedacht sind.

Können nun auch Begriffe nicht rein abstract, ohne einige Reproduction ihrer Elemente, gedacht werden, so sind sie darum nicht weniger wirkliche und bestimmte Positionen des Denkens. Das begleitende Vorstellen kann mehr oder weniger lebendig und umfassend sein; gewöhnlich sinkt es herab bis zu der blos sinnlichen Production des *Schema*, eines allgemeinen Vorstellungsbildes, worin nur ganz unbestimmt ein Gegenstand aus dem Umfang des Begriffs reproducirt wird. Es ist oben bereits angedeutet worden, dass dasselbe seinen Grund hat in der natürlichen Basis des Denkens und in der lebendigen Einheit des in und aus dem Empfindungsorganismus producirenden Bewusstseins; es braucht also nicht mit Kant u. A. einem besondern Vermögen der Seele, der Phantasie oder der Einbildungskraft zugeschrieben zu werden. Als unbestimmtes sinnliches Bild hat das Schema für das Erkennen keine nähere Bedeutung. Ausführlicher handelt von demselben Kant (Kritik der v. V. 4. Aufl. S. 176—187) und Schleiermacher (Dialektik S. 209—227).

Es kommt also beim Begriffe Alles an auf das bestimmte Denken und Unterscheiden seines Inhalts; diese Bestimmtheit ist gesetzt in der *logischen Form* der Begriffe, auf welche wir jetzt unsere Aufmerksamkeit zu richten haben. Da aber die in derselben gesetzte Bestimmtheit und Unterscheidung sich verschieden gestalten wird bei einfachen und zusammengesetzten Begriffen, so müssen wir zunächst die Begriffe, in Beziehung auf die allgemeine Verschiedenheit ihres Inhalts ins Auge fassen.

1) Die verschiedenen Gattungen der Begriffe.

Die gewöhnlichen Eintheilungen der Begriffe in sinnliche und unsinnliche, mit und ohne Gegenstand u. s. w. haben, an sich unbestimmt, für unsern Zweck gar keine Bedeutung,

da hier der Inhalt, wenigstens im Allgemeinen, in Betracht kommen muss. Wir wenden uns desshalb zunächst zum Erkenntnissact, dem Urtheil und dessen Ausdruck in der Sprache, müssen aber auch auf die Allgemeinbegriffe des Denkens, die sogenannten Kategorien, Rücksicht nehmen, da dieselben, zum Theil wenigstens, in das Gebiet unserer weiteren Untersuchung fallen.

Auf das Urtheil zurückgehend, finden wir sogleich den Unterschied des Begriffs, welcher Gegenstand des Urtheils ist, des *Begriffs des Subjects* (subjectum, ὑποκείμενον, i. e. id quod subjicitur judicio) und des Begriffs, durch welchen der Gegenstand, das Subject bestimmt wird, des *Prädicatbegriffs*. Derjenige Begriff, welcher für das Bewusstsein den andern bestimmen soll, muss selbst möglichst bestimmt, also beziehungsweise einfach sein, denn der zusammengesetzte bedarf erst der Analyse. Der Prädicatbegriff ist demnach ein einfacher analytischer, aus der Analysis des Gegebenen hervorgegangener Begriff; der Subjectbegriff dagegen, ursprünglich aus der Synthesis der einzelnen Bestimmtheiten gebildet, ein zusammengetzter, complicirter, synthetischer. Dieser Unterschied oder Gegensatz ist freilich ein beziehungsweiser, denn es werden sehr häufig Prädicatbegriffe zu Subjectbegriffen erhoben und von Subjectbegriffen neue Prädicatbegriffe gebildet, aber das hebt den durchgängigen wesentlichen Unterschied nicht auf. Auch die Sprache unterscheidet beide in der Betonung und in der Wortform. Der Prädicatbegriff, als der bestimmtere, die Bestimmtheit des Subjects ausdrückende, wird in der lebendigen Rede durch die höhere Betonung vor dem andern hervorgehoben. Anderseits aber wird derselbe als in dem selbstständigen Subjectbegriff enthalten vorgestellt und demnach erscheint der letztere auch in der Sprache als das selbstständige, substantielle oder Haupt-Wort (substantivum), nach welchem sich genere, numero und casu das die abhängigen Prädicatbegriffe ausdrückende Adjectivum und Verbum richten müssen.

Indess mit den Prädicatbegriffen reicht das die erscheinenden Gegenstände bestimmende Denken nicht aus, da sie bloss

das Begriffs-Gebiet der Qualität und Thätigkeit umfassen. Wir haben aber ausser diesen oben bereits die universellen Bestimmungen der Quantität und der verschiedenen Verhältnisse kennen gelernt. Auch die Sprache und Grammatik unterscheiden dieselben von den Adjectiven und Verben: die Zahlwörter, die Adverbien, Präpositionen und Conjunctionen, wovon die drei letztern die Verhältnissbestimmungen in verschiedenen Beziehungen ausdrücken, werden ohne nähere Beziehung zum Subjectbegriff, ohne Genus, Numerus und Casus, allgemein vor- und dargestellt. Ausserdem deutet die sogenannte *Copula* im Urtheil (das *ist*) noch auf eine andere Art von Begriffen, auf diejenigen, die das denkende Bewusstsein zum bestimmten Setzen seiner Begriffe und Urtheile bedarf, die Begriffe der logischen Formen. Dahin gehören z. B. die Begriffe des Seins und Nichtseins (Position und Negation), des Allgemeinen und Besondern, des Möglichen u. s. w. Man kann sie im Allgemeinen die Positions- oder Reflexions-Begriffe nennen. Alle diese verschiedenen Arten der Begriffe haben jedoch das mit den Prädicatbegriffen gemein, dass sie im Gegensatz zu den synthetischen Subjectbegriffen einfache objective Bestimmtheiten zum Inhalt haben, und dass sie zur näheren Bestimmung des Subjects oder der Prädikate oder der Urtheile selbst dienen, weshalb ich sie in den „Grundlinien" Bestimmungsbegriffe nannte. Es erscheint indess die Bezeichnung als einfache *analytische Begriffe* angemessener, um den wesentlichen Unterschied von den Subjectbegriffen hervorzuheben. Die letzteren nämlich, die synthetischen sind vermöge ihrer bestimmten objectiven Synthesis einer Entwicklung fähig, können im Einzelnen immer genauer bestimmt und fortgebildet werden; die einfachen analytischen Begriffe sind keiner solchen Entwicklung in sich selbst fähig, können nur im Verhältniss zu einander bestimmt werden. Dies begründet eben den wesentlichen Unterschied in der logischen Form dieser beiden Arten von Begriffen.

Die bezeichneten Arten der analytischen Begriffe der Qualität (Thätigkeit) der Quantität, der Verhältnisse (Relationen) und der Position oder Reflexion: diese allgemeinen Begriffe

der universellen Bestimmtheiten des Gegenständlichen überhaupt sind diejenigen, die Kant unter dem von Aristoteles entlehnten Namen der *Kategorien* als die Stammbegriffe des menschlichen Verstandes aufstellte. Die Bedeutung dieser Gattung von Begriffen für das Erkennen überhaupt müssen wir um so mehr ins Auge fassen, da sie zum Theil (die Kategorien der Reflexion) schon in diesem Theile der Untersuchung näher in ihrer Bedeutung festgestellt werden müssen. Dabei sind für die jüngeren Leser einige Notizen über die Lehre von den Kategorien vorauszuschicken, wobei wir uns auf das Allgemeinste beschränken.

Schon *Aristoteles* war aufmerksam auf die allgemeinen Gattungsbegriffe der Bestimmtheiten des Gegenständlichen; er nannte dieselben κατηγορίαι als die allgemeinen Aussagen oder Ausdrücke für die an den Dingen stets wiederkehrenden allgemeinen Bestimmtheiten und Verhältnisse. Er stellte derselben ohne weitere Begründung zehn auf, nämlich: οὐσία (Wesen, Substanz), ποσόν (Quantität), ποιόν (Qualität), πρός τι (Verhältniss), πού (Raum), ποτέ (Zeit), κεῖσθαι (Lage), ἔχειν (Haben), ποιεῖν (Thun) und πάσχειν (Leiden). Er hat sie vielleicht, nach Trendelenburg's Vermuthung, in Beziehung auf die verschiedenen Theile des Satzes festgestellt; sie haben bei ihm keine besondere Bedeutung für die Erkenntnisstheorie.

Kant aber wurde hierdurch in Verbindung mit seinen übrigen Ansichten, auf den Gedanken gebracht, in den Kategorien die Stammbegriffe des menschlichen Verstandes überhaupt aufzusuchen, d. h. diejenigen ursprünglichen apriorischen Begriffsformen, durch welche Einheit in die Vorstellungen des Angeschauten, Erscheinenden gebracht werde. Alle Urtheile, lehrt er, sind Functionen der Einheit unter unsern Vorstellungen und die Kategorie, der reine Verstandesbegriff bildet diese Einheit. Es gibt daher so viele reine Verstandesbegriffe, als Formen des Urtheils; den letztern gemäss stellt er daher folgende Tafel der Kategorien auf:

Kategorien

1) *der Quantität:*	2) *der Qualität:*
Einheit.	Realität (Position).
Vielheit.	Negation.
Allheit.	Limitation.
3) *der Relation:*	**4) *der Modalität:***
Inhärenz und Subsistenz (substantia et accidens).	Möglichkeit — Unmöglichkeit.
Causalität und Dependenz (Ursache und Wirkung).	Dasein — Nichtsein.
Wechselwirkung.	Nothwendigkeit — Zufälligkeit.

Auf Kants philosophische Ableitung derselben wollen wir eben so wenig eingehen, wie auf die Fichte's und besonders Hegel's, welcher letztere den Begriff der Kategorien auf alle allgemeine analytische und Subjectbegriffe ausdehnte und diese alle aus der Entwicklung des reinen absoluten Denkens methodisch abzuleiten unternahm. Es ist zu bemerken, dass dem jetzigen gewöhnlichen philosophischen Sprachgebrauch gemäss, nach Hegel, jeder beliebige allgemeine Begriff Kategorie genannt wird. Wir werden jedoch im Folgenden die Kategorien als die höchsten Gattungsbegriffe der einzelnen objectiven Bestimmtheiten der Gegenstände und der Begriffe unterscheiden von den höchsten Gattungsbegriffen der Gegenstände selbst, d. h. die analytischen von den synthetischen Begriffen, welche erstere auch bei Hegel vorzugsweise in Betracht kommen. In Bezug auf die Bedeutung der Kategorien bei Kant und Hegel ist noch zu bemerken, dass dieselben bei Kant als die gesetzgebenden Bestimmungen des Erkennens doch nur eine subjective Bedeutung haben, nicht das Ding selbst, sondern nur die Erscheinungen bestimmen, bei Hegel aber absolute Bedeutung als Formen zugleich des Denkens und Seins; als Momente des Processes der absoluten Idee sind sie die wahren Wesenheiten des Absoluten selbst.

Was nun die Entstehung der Kategorien betrifft, so ist im ersten Theile nachgewiesen worden, dass weder eine reine absolute Productivität des Denkens, noch reine apriorische Begriffs-Formen existiren können, dass alle Begriffe in Beziehung

auf Gegebenes, Erscheinungen, Thatsachen der äussern oder innern Erfahrung entstanden sein müssen. Es versteht sich von selbst, dass auch die Thatsachen des Denkens, Begriffe und Urtheile unter solche Thatsachen der innern Erfahrung gehören und wir werden dies im Folgenden in Beziehung auf einzelne Begriffe speciell nachzuweisen haben. Was die Bedeutung der Kategorien im Allgemeinen betrifft, so ist zu beachten, dass sie einfache analytische Begriffe sind, dass sie folglich die im Begriff des Erkennens liegende objective Synthesis nicht in sich aufnehmen können; es ist demnach unmöglich, dass sie Einheit und Synthesis in die Mannigfaltigkeit des Gedachten bringen. Sie können also nicht constitutiv oder gesetzgebend sein für das Erkennen überhaupt und noch viel weniger als absolute wesenhafte Formen betrachtet werden. Sie haben für das Erkennen nur Bedeutung als Hülfsbegriffe, allgemeine Formen für das trennende und verknüpfende Denken in seiner Allgemeinheit, ohne Rücksicht auf den positiven Inhalt. Das Genauere kann sich erst in der Betrachtung der einzelnen Kategorien ergeben.

Die Kategorien unterscheiden sich dem Inhalt und der Form nach. Sie haben zum Inhalt entweder die allgemeinen einfachen Bestimmtheiten des Gegebenen, Realen, wie z. B. Quantität, Qualität und die übrigen als solche oben bezeichneten Begriffe — wir werden diese Gattung die *Real-Kategorien* nennen — oder sie enthalten die allgemeinen einfachen Bestimmtheiten der Urtheile, des Denkens überhaupt wie z. B. Allgemeines und Besonderes, Position und Negation u. s. w., die wir demnach als die *Reflexions-Kategorien* bezeichnen und bald genauer kennen lernen werden. Ferner unterscheiden sich die Kategorien von einander durch die *Form* der Beziehung, je nachdem sie entweder für sich gedacht werden, wie z. B. Qualität, Quantität, oder im Verhältniss zu einander, wie z. B. Ursache und Wirkung. Sie sind also der Form nach *elementarische* oder *Verhältniss-Begriffe*, ein Unterschied, der durch die Erkenntnissstufe des Denkens bestimmt ist; es ist im ersten Theil angedeutet worden, wie die Gegenstände

zuerst in einzelnen Rücksichten, elementarisch, dann im Zusammenhang und im Verhältniss zu einander bestimmt werden: daher auch der Unterschied der Kategorien.

2) Die logische Form der Begriffe.

Da jeder Begriff das, was er ist, nur im Zusammenhang mit andern ist, so wird derselbe auch ganz allgemein, abgesehen von dem besondern Inhalt, in der Beziehung auf andere gedacht werden müssen: diese gedachte allgemeine Beziehung bildet die *logische* Form des Begriffs. Nun ist alles Denken ein Bestimmen in und aus einer objectiv gedachten Synthesis, also müssen auch die Begriffe, die in Beziehung zu einander bestimmt werden, irgendwie in einer objectiven Synthesis gedacht werden. Es verhalten sich aber die analytischen und die synthetischen Begriffe offenbar verschieden in Beziehung auf die objective Synthesis. Daraus folgt die Verschiedenheit der logischen Form für beiderlei Begriffe. Die formale Logik kümmert sich nicht um diesen Unterschied. Wenn sie indess vom Inhalt und Umfang der Begriffe handelt, so kann dies nur von den Subjectbegriffen gelten, denn die analytischen Begriffe als solche einfache enthalten keine Synthesis des Inhalts und Umfangs; wenn sie den Gegensatz flüchtig berührt, so kann dieser im eigentlichen Sinne nur in analytischen Begriffen gedacht werden. Wir trennen demnach beide und beginnen mit dem Einfachsten, mit der Form der letztern.

a) *Die logische Form der analytischen Begriffe.*

Als die Gattungen der analytischen Begriffe haben wir oben die Begriffe der Quantität, der Qualität, der Relationen und der Position oder Reflexion (welche letztere die der Qualität und die der Modalität auf der Kant'schen Tafel umfasst) kennen lernen. Was nun zunächst die Begriffe der Quantität betrifft, so können dieselben, da ihr Inhalt ein durchaus gleichartiges (homogenes) Mannigfaltige ist, durch einfache Analyse und Synthese vollständig bestimmt werden. Die

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Zahlenbegriffe, in welchen diese Analysis und Synthesis des Mannigfaltigen am reinsten hervortritt, bilden eine gleichmässig fortlaufende Reihe und sind deshalb von Herbart mit dem ganz angemessenen Namen der *Reihenformen* bezeichnet worden. Da hier über oder ausser diesem bestimmten Grössenbegriff keine objective Synthesis vorhanden ist, worauf derselbe bezogen werden könnte, so bedarf es auch keiner logischen Form.

Die logische Form der übrigen analytischen Begriffe kann im Allgemeinen nur liegen in der bestimmten Beziehung derselben auf einander, denn in sich selbst haben sie keine Synthesis, die zu bestimmen wäre. Dieses bestimmte Beziehen, worin also der Unterschied, die Verschiedenheit der auf einander zu beziehenden Begriffe bereits vorausgesetzt wird, ist das *Entgegensetzen.* Denn der *Gegensatz* unterscheidet sich von dem Unterschied und der Verschiedenheit dadurch, dass der eine Begriff dem andern in seiner ganzen Bestimmtheit, nicht bloss in einzelnen Rücksichten, gegenüber steht. Dies Gegenüberstehen aber erfordert offenbar eine gemeinsame Bestimmtheit oder objective Sphäre der beiden Begriffe; denn solche Begriffe, die in verschiedenen Sphären liegen und nichts Gemeinschaftliches haben, wie z. B. süss und schwarz, können nicht einander gegenübergestellt, nicht an einander bestimmt werden — die Logik nennt dieselben *disparate.* Diese objective Sphäre nun wird bei den verschiedenen Gattungen der analytischen Begriffe eine verschiedene sein. Bei den Begriffen der Qualität (Thätigkeit), d. h. bei den concreten Prädicatbegriffen der sinnlichen Bestimmtheiten ist die Sphäre der objectiven Bestimmtheit, worin die Entgegensetzung statt finden kann, durch die verschiedenen Sphären der sinnlichen Wahrnehmung bestimmt, z. B. dunkel und hell, süss und sauer u. s. w. Hier ist also eine bestimmte reale universelle Sphäre gegeben, eine universelle Gleichartigkeit der objectiven Bestimmtheiten, z. B. des Lichtes und der Farben, innerhalb welcher der Gegensatz des Verschiedenen gedacht wird. Der Gegensatz in einer solchen Sphäre tritt am bestimmtesten hervor in der Gegenüberstellung der

äussersten Enden oder Extreme derselben, z. B. dunkel und hell, hohe und tiefe Töne. Es ist offenbar, dass es hierbei auch auf das Quantitative der Licht-Actionen und Schallschwingungen vorkommt. Ob die Qualitäten *bloss* durch die verschiedenen Abstufungen der Quantität der Actionen bestimmt werden, wie Manche behaupten, haben wir hier nicht zu untersuchen. In jedem Falle aber umfasst der Gegensatz die äussersten Verschiedenheiten einer solchen Sphäre, in deren Mitte eine unbestimmte Mannigfaltigkeit gleichartiger Bestimmtheiten (z. B. der Farben zwischen Schwarz und Weiss) liegt. Will ich nun das eine Element des Gegensatzes, z. B. Weiss, bestimmt denken, so muss ich dasselbe im Gegensatz zu dem andern Gliede denken, allein die in der Mitte liegenden Bestimmtheiten der Farben kann ich durch blosse Entgegensetzung zu einzelnen andern nicht bestimmen, sondern nur dadurch, dass ich genauer auf die universelle Synthesis der Farbenbestimmtheiten, wie sie in der Farben-Scale aufgestellt sind, zurückgehe. Durch die Form des Gegensatzes allein also können die concreten Prädicatbegriffe nicht genauer bestimmt werden. Ferner ist zu beachten, dass der Gegensatz in der realen oder der Erscheinungssphäre nur ein *beziehungsweiser, relativer* ist, weil die beiden Elemente doch immer etwas Gemeinsames haben, nicht in allen Punkten, absolut einander entgegengesetzt werden können.

Dies letztere aber findet statt bei den abstracten Positions- oder Reflexions-Begriffen; hier ist der Gegensatz ein *absoluter*, weil in dem einen Gliede die Negation des andern gedacht ist, z. B. Sein und Nichtsein, Gleich und Ungleich. Den Gegensatz in dieser letztern Form nennt die formale Logik den *contradictorischen*, im Unterschiede von dem *conträren*, worin zu der Negation des einen Gliedes noch etwas Anderes, Positives, hinzukommt, z. B. der Begriff des Süssen negirt nicht bloss den Begriff des Sauren, es ist in demselben überdies eine positive Bestimmtheit gegeben: dieser ist also der beziehungsweise, relative Gegensatz. Für den absoluten oder eigentlich logischen Gegensatz ist keine gemeinsame

7*

objective (Erscheinungs-) Sphäre gegeben; derselbe wird durch die Negation der Position bestimmt. Das Gemeinsame in beiden Gliedern ist die Sphäre der Position, denn diese muss auch in der Negation derselben gedacht sein. Da also die Negation in der Position ein Gegebenes voraussetzt, so hat sie ihren Ursprung im genaueren Bestimmen, d. h. im Urtheilen und ist als Kategorie des Urtheils im folgenden Abschnitt näher zu betrachten. Aus demselben Grunde ist es auch unstatthaft, den relativen Gegensatz zwischen bestimmten Positionen mit der absoluten Philosophie aus der Negation ableiten zu wollen.

In einem gewissen Gegensatz stehen endlich auch die *Verhältniss-Begriffe*, die wir oben (im dritten Abschnitt des ersten Theils) bereits genauer kennen lernten. Sie sind in gewissem Sinne auch Prädicatbegriffe, aber universelle und können deshalb nicht von einem einzelnen Dinge prädicirt werden, sondern nur von mehrern oder von der Thätigkeit eines Dings. Die objective Sphäre der Synthesis ist hier nämlich in einer universellen Action (z. B. die Richtungen der Bewegung, Thätigkeit) oder in der universellen Erscheinungssphäre (z. B. für die Verhältnissbegriffe des Oben und Unten, Vor und Nach) gegeben. Die Sphäre des Gegensatzes ist aber in den Verhältnissbegriffen bestimmt umfasst und abgeschlossen, während der relative Gegensatz der Prädicatbegriffe nur die äussersten Punkte der Sphäre begrenzt und das zwischen denselben Liegende nicht in seinen Positionen bestimmt umfasst.

Wendet man den Begriff des Gegensatzes auf die Gegenstände selbst an, wie man z. B. von einem Gegensatz der Geschlechter spricht, so bleibt die objective Sphäre desselben eine unbestimmte, denn man setzt in diesem Fall die ganze unbestimmt gedachte complicirte Bestimmtheit des einen Subjects entgegen der complicirten Synthesis des andern und die Punkte des Gegensatzes werden nur unbestimmt vorgestellt, bedürfen der genaueren Entwicklung.

Nachdem wir die verschiedenen logischen Phänomene des Gegensatzes kurz bezeichnet haben, bleibt uns die Erör-

terung ihrer Bedeutung für das Denken und Erkennen übrig. Da der Gegensatz, seiner Natur nach, eine logische Form der analytischen Begriffe ist, so kann er unmöglich eine grössere Bedeutung haben, als diese selbst. Nun sahen wir aber im ersten Theile bereits, dass die hier zunächst in Betracht kommenden Prädicatbegriffe für die Bestimmung der Synthesis des Subjects nur von elementarischer Bedeutung sind, d. h. dass sie nur in einer einzelnen Rücksicht die Synthesis des Subjects bestimmen. Mag auch ein gewisser Gegensatz in allen Erscheinungen und Thätigkeiten aufzufinden sein, so kann doch durch denselben nur Einzelnes am Einzelnen bestimmt werden, nicht aber das Einzelne als Moment der ganzen objectiven Synthesis des Subjects. Ferner ist auch die elementarische Bestimmung des Prädicats durch den Gegensatz allein nur eine unvollständige: die sinnliche Qualität, z. B. die bestimmte Farbe bedarf, wie bemerkt, einer genauern positiven Bestimmung in ihrer Sphäre und die Thätigkeit eines Subjects wird eben so wenig durch die allgemeinen Verhältnissbestimmungen in ihrer positiven Bestimmtheit aufgefasst. Der Gegensatz endlich der Positions- und Reflexionsbegriffe kann keine grössere Bedeutung haben, als diese selbst, d. h. als die Position der Begriffe und Urtheile zu bestimmen, wie sich weiterhin zeigen wird.

b) Die logische Form der synthetischen (Subject-) Begriffe.

Der Subjectbegriff wird in zweifacher Beziehung als ein bestimmter gedacht: einerseits in sich selbst, in seinem Inhalt in Bezug auf die in ihm gedachten Prädicate, Merkmale, anderseits im Verhältniss zu andern Subjectbegriffen, in seinem Umfang.

Was den *Inhalt* betrifft, so lehrt die formale Logik, der Begriff sei die Summe seiner Merkmale, indess auch die schärfste Analyse findet in der Gesammtheit der Merkmale nicht bloss eine Summe, d. h. eine bloss quantitative Synthesis von gleichartigen Elementen; vielmehr verhalten sich die Merkmale der verschiedenen sinnlichen Sphären zu ein-

ander, wie disparate Begriffe, für deren unmittelbare Zusammenfassung keine besondere logische Form sich entdecken lässt, denn die Vorstellung des *Dings* umfasst zunächst diesen Complex der Merkmale oder der darin gedachten objectiven Bestimmtheiten. In der Voraussetzung, dass nichts desto weniger ein objectiver Zusammenhang der Merkmale vorhanden sein müsse, haben viele neuere Logiker gefordert, dass die verschiedenen Merkmale sich gegenseitig determinirten. Allein dies Postulat erscheint durch das allerdings nothwendige Denken eines bestimmten objectiven Zusammenhangs keineswegs gerechtfertigt. Denn setzen wir einen solchen auch in der universellen Erscheinungswelt überhaupt voraus, so folgt daraus nicht im Geringsten, dass ein solcher nun auch in dem beschränkten Kreise dieser Merkmale abgeschlossen existiren müsse. Zunächst ist gar nicht denkbar, wie disparate Merkmale, z. B. die weisse Farbe des Zuckers und die bestimmte Festigkeit, Cohärenz seiner Theile sich determiniren sollten. Man hat sich in diesem Falle mit der Voraussetzung und Hypostasirung einer Substanz geholfen. Eine solche Substanz nun denkt man entweder jenseits aller Erscheinung, als das voraus zu setzende geheimnissvolle Band der Attribute und Accidenzen; allein es ist nicht denkbar, was eine jenseitige Substanz, von deren Begründung wir hier absehen, in den wirklichen Merkmalen determiniren könnte. Oder man denkt dieselbe als eine erscheinende, wovon die Merkmale des Dings, die Prädicate des Begriffs einzelne Bestandtheile seien. Allein bei genauerer Erwägung zeigt sich klar, dass die Merkmale des Subjects nicht als Bestandtheile, Elemente desselben gedacht werden können. Fassen wir z. B. die Farbe, die Cohäsion nnd den Geschmack einer Substanz als Merkmale derselben auf, so lässt sich jedes Merkmal von jedem Element der Substanz prädiciren, fällt also nicht mit dem Begriff des Elements derselben zusammen. In dem Begriff des Merkmals des Dings, z. B. der Farbe, sind alle Elemente in einer einzelnen Bestimmtheit zusammengefasst, gedacht; anderseits weiset dasselbe auf das Verhältniss zur Aussenwelt und zum Subject hin, da z. B. die Farbe

nur im Verhältniss zum Licht und zum wahrnehmenden Subject in dieser Bestimmtheit erscheint; auch als Prädicatbegriff kann es nicht ohne Beziehung auf seinen Gegensatz und seine universelle objective Sphäre gedacht werden. Der Zusammenhang der Merkmale wird also durch den universellen Zusammenhang des Dings mit der Aussenwelt bedingt sein. Die Voraussetzung einer gegenseitigen Determination der Merkmale ist also eine voreilige, ungerechtfertigte, und der Inhalt eines Subjectbegriffs wird elementarisch, durch seine Merkmale, nicht vollständig bestimmt.

Da die Prädicatbegriffe oder die elementarischen Merkmale den Inhalt des Subjectbegriffs nur in vereinzelten allgemeinen Beziehungen bestimmen, so kann auch der Inhalt desselben nicht mit der absoluten Philosophie als eine Einheit von Gegensätzen bestimmt werden. Es kann und soll freilich nicht geläugnet werden, dass ein Subjectbegriff relativ entgegengesetzte Bestimmtheiten der Qualitäten oder Thätigkeiten in sich vereinige (besonders wenn das Subject ein organisches Wesen ist), allein für die im objectiven Inhalt des Begriffs gedachte Vereinigung entgegengesetzter Bestimmungen ist der Begriff der Einheit der Gegensätze ein ungeschickter und unrichtiger Ausdruck, ungeschickt, weil vermittelte Vereinigung nicht Einheit ist, unrichtig, weil die Einheit keine logische ist, sondern eine objective und folglich auch nicht Position und Negation vereinigt, sondern gegebene positive Elemente, an denen diese Gegensätze aufgefasst werden.

Es ergiebt sich also, dass der Inhalt des Subjectbegriffs überhaupt nicht in der logischen Form einer Zusammenfassung von Merkmalen bestimmt werden kann. In dem Begriff des Dings und des lebendigen und geistigen Wesens liegt der Gedanke einer bestimmten objectiven Synthesis von gegebenen Elementen und Gestaltungen derselben, die sich theils gegenseitig determiniren, zugleich aber auch in einem Determinationsverhältniss zur universellen Erscheinungswelt der Dinge und Wesen überhaupt stehen. Wodurch diese Synthesis oder Einheit (in den organischen Wesen) bestimmt werde, das liegt nicht in dem bestimmten Subjectbegriff: das

ist ein Gegenstand besonderer Reflexionen und auch für uns der philosophischen Untersuchung. Da aber demnach die Inhaltsbestimmung des Subjects durch das Verhältniss desselben zu Anderem bedingt ist, so kommt dabei auch die Bestimmung des Umfangs der Begriffe in Betracht, die wir jetzt näher ins Auge fassen.

Dem Umfange nach stehen die Subjectbegriffe im Verhältniss der Ueber- und der Unter-Ordnung (*Subordination*) und die zusammen einem höhern subordinirten stehen zu einander im Verhältniss der *Coordination*, Beiordnung; im Begriffe der Arten sind die Begriffe der Individuen, im Begriffe der Gattungen die der Arten umfasst u. s. w. Von dem Verhältniss der Subordination unterscheidet die formale Logik die *Subsumtion*, das Verhältniss der theilweisen Unterordnung, worauf wir im nächsten Abschnitt zurückkommen. Es ist im dritten Abschnitt des ersten Theils bereits angedeutet worden, dass diese höhern Begriffe durch das vergleichende Denken der gemeinsamen universellen Bestimmtheiten des Gegebenen gebildet werden. Dieser Process ist nun genauer zu verfolgen.

Die formale Logik lehrt, der höhere oder untergeordnete Begriff entstehe aus den niedern oder untergeordneten Begriffen, indem von einem oder mehrern Merkmalen desselben abstrahirt werde. Je mehr also der Begriff an Umfang zunehme, desto ärmer, leerer werde er an Inhalt, und umgekehrt, je inhaltvoller der Begriff, desto geringer sei sein Umfang. In dieser Ansicht ist offenbar nur die eine Seite dieses Processes aufgefasst, das Abstrahiren von den unwesentlichen Merkmalen der Vorstellung und Wahrnehmung. Bilden wir aber den höhern Begriff bloss durch Abstraction von Merkmalen, so verlieren wir, so fortfahrend, zuletzt alle Merkmale und es bleibt uns nur der Begriff eines unbestimmten Etwas übrig, von dem wir doch nicht behaupten können, dass er, seinem Umfang nach, die niedern in sich fasse. Soll dies letztere statt finden, so muss in dem höhern eine bestimmte objective Synthesis gedacht werden, in welcher allgemein und idealiter das gesetzt ist, was in verschiedenen Modificationen, Differenzen durch die niederen gedacht wird. So muss z. B. im

Begriff des Thiers der lebendige Organismus und in den Begriffen der höchsten Gattungen die bestimmte universelle organische Entwicklungsstufe derselben gedacht werden. Als Vorstellung betrachtet erscheint freilich ein solcher höherer Begriff, in welchem der Inhalt der niedern nur allgemein gedacht, nicht speciell vorgestellt wird, unbestimmter (s. oben), allein der Begriff muss eben in der idealen Synthesis seines Inhalts auf die untergeordneten bezogen werden. Dies geschieht allerdings nur dunkel und unvollständig im Denken des gemeinen Bewusstseins, aber das wissenschaftliche Denken muss und kann, wie wir im dritten Theil genauer sehen werden, diese Lücken ergänzen. Hier haben wir genauer zu untersuchen, wie diese Entwicklung des höheren Begriffs im Bewusstsein überhaupt zu Stande kommt.

Im gemeinen Bewusstsein werden die Art- und Gattungsbegriffe unbewusst und unwillkührlich gebildet; wir haben derselben als Kinder eine ziemliche Anzahl producirt, ehe wir uns des Denkens bewusst geworden sind. Ehe dieselben entstehen, müssen schon Vorstellungen der Gegenstände vorhanden sein. Mit Recht ist von mehreren Seiten darauf aufmerksam gemacht worden, dass die ersten Vorstellungen der Kinder nicht bestimmte Vortellungen der Individuen sind; folgt aber daraus, dass dieselben, wie besonders *K. F. Becker* hervorhebt, Artvorstellungen sein müssen? Keineswegs. Die Entwicklung der Begriffe schreitet weder vom Besondern zum Allgemeinen noch vom Allgemeinen zum Besondern fort, sondern wie alle Entwicklung vom Unbestimmtern zum Bestimmteren, zum Unterscheiden des Verschiedenen. Die erste Vorstellung des Kindes ist weder Vorstellung der Art noch des bestimmten Individuums, sondern sie schwebt unbestimmt zwischen beiden und die Vorstellungen oder Begriffe der Arten entstehen erst, wenn zugleich Vorstellungen der Individuen bestimmt von einander unterschieden werden; beide also, die Allgemein- und die Individualbegriffe entstehen zugleich, in und mit einander. Man muss sich hüten, das primitive Unbestimmtere (nicht ganz Unbestimmte) mit dem Allgemeinen zu verwechseln, welches letztere nur vorgestellt

und gedacht werden kann in und mit seinem Gegensatz, dem Besondern. Aus diesem Grunde ist es auch durchaus unstatthaft, in der etymologischen Grammatik die ganze Fülle des Wort-Reichthums einer Sprache aus einigen wenigen Urbegriffen und Urworten, die sich individualisiren, ableiten zu wollen. Das Entstehen der Artvorstellungen mit den Vorstellungen der Individuen ist vermittelt durch das Urtheil, durch das fortschreitende Kennenlernen der Dinge; um das Gegebene, Wahrzunehmende immer mehr aufzunehmen und näher zu bestimmen, wird unwillkührlich vom Bewusstsein das Gemeinsame der objectiven Synthesis der Dinge zusammengefasst und unterschieden von den besondern Gestalten dieser Synthesis in den Individuen, welche Unterscheidung dann auch in neuen Worten für diese Begriffe fixirt wird. Man hat darum gestritten, ob die Worte für die Individuen oder für die Arten früher seien und beide Theile berufen sich auf die Beobachtung, dass Kinder zuerst die Namen der Individuen, z. B. den eines Hundes, Phylax zum Namen der Art erheben, imdem sie im Anfange alle Hunde so nennen. Allein aus dieser Beobachtung folgt weder das Eine noch das Andere, man beurtheilt hierbei das Bewusstsein des Kindes gar zu leicht nach unserm Bewusstsein. Wenn das Kind auch schon andere Hunde als den zuerst bekannten Phylax nennt, so repräsentirt dieser Name im Bewusstsein des Kindes noch nicht den Artbegriff, denn es hat die Vorstellungen von verschiedenen Individuen der Hunde noch nicht fixirt; es unterscheidet in und mit diesem Namen nur den Hund von andern erscheinenden Dingen oder Wesen, d. h. die Vorstellung des Hundes schwebt noch unbestimmt zwischen der Vorstellung der Art und der bestimmten Individuen. Zum Artbegriff gelangt es erst in und mit der bestimmten Unterscheidung verschiedener Hunde, und auch dann wird derselbe noch unbestimmt gedacht, d. h. es wird noch nicht bestimmt das Gemeinsame, Allgemeine im Unterschied von den verschiedenen Modificationen desselben fixirt, womit denn auch zusammenhängt, dass dieser Process selbst sich noch nicht als solcher im Bewusstsein reflectirt. Je mehr nun aber die Kenntniss der Dinge und Wesen sich erweitert,

desto mehr Arten und Gattungen u. s. w. müssen gebildet werden und damit tritt auch die Nothwendigkeit ein, diese Arten oder Gattungen wieder unter sich zu unterscheiden, genauer zu bestimmen und in dem Denken der gemeinsamen objectiven Synthesis höhere Gattungen zu bilden. Daher erscheinen denn die einzelnen, in bestimmten Worten fixirten, Artbegriffe veränderlich und in der Entwicklung begriffen, haben gewissermassen eine Geschichte in der Ausbildung des Denkens und müssen in der Wissenschaft fortwährend in ihren Grenzen genauer bestimmt d. h. *definirt* werden. — Wie nun aber im wissenschaftlichen Denken der Umfang der Begriffe zu bestimmen ist, so dass die höhern Begriffe die niedern umfassen oder eine gewisse Formbestimmung derselben enthalten, das kann nicht ohne Rücksicht auf den Inhalt durch eine logische Form festgestellt werden, ist also im folgenden Theile zu untersuchen.

Aus unserer Untersuchung der logischen Formen der Begriffe geht hervor, dass dieselben allgemeine und nothwendige Formen des Denkens sind, nämlich die Formen der allgemeinen Beziehung der analytischen und der synthetischen Begriffe aufeinander. Im wirklichen Erkennen aber müssen die Begriffe auch ihrem Inhalt gemäss auf einander bezogen werden. Durch die logische Form des Gegensatzes allein können die Prädicatbegriffe nicht positiv bestimmt werden; der Inhalt des Subjectbegriffs wird durch die logische Zusammenfassung der Merkmale nicht erschöpft und das logische Verhältniss des Umfangs der Begriffe bedarf zu seiner bestimmten Feststellung eines bestimmten objectiven Princips.

Zweiter Abschnitt.

Von den (einfachen) Urtheilen.

Die Auffassung der logischen Formen des Urtheils ist durch die des Urtheils überhaupt bedingt; es ist also zuerst der Begriff des Urtheils festzustellen, da hierüber die abwei-

chendsten Ansichten herrschen, und dabei sind die verschiedenen Gattungen der Urtheile zu berücksichtigen.

1) Begriff des Urtheils.

Dass das Urtheil der einfache, elementarische Erkenntnissact sei, darauf ist schon mehrfach hingewiesen worden. Hieraus folgt, dass das Denken von Begriffen an und für sich noch kein Urtheil ist, sondern dazu gehört, dass ich die gedachten Begriffe auf ihre Gegenstände beziehe, oder etwas Gegebenes, Objectives (mag dieses auch wiederum nur ein Begriff sein) in Begriffen *bestimme.* Es ist daher unzureichend und falsch, das Urtheil bloss als eine Verknüpfung von Begriffen zu erklären, wie Herbart lehrt: „ein Paar Begriffe begegnen einander im Denken; es kommt nun darauf an, ob sie eine Verbindung eingehen oder nicht. In diesem Schweben bilden sie zuvörderst eine *Frage*, die Entscheidung derselben wird ein Urtheil ergeben. Das Denken ist nur das Mittel, das Vehikel, um die Begriffe zusammenzuführen; auf sie selbst kommt es an, ob sie zu einander passen, oder nicht.“ Offenbar aber handelt es sich beim Urtheil nicht um eine blosse Verbindung der Begriffe, denn nicht jede Verbindung derselben ergiebt ein Urtheil, sondern der Urtheilende verbindet diese Begriffe mit einander, um den einen durch den oder die andern, oder um durch alle zusammengenommen irgend Etwas (Objectives) genauer (als sich von selbst zu verstehen scheint) zu bestimmen. Unzureichend ist daher auch die gewöhnliche Erklärung des Urtheils, als sei es die Subsumtion des Einzelnen oder Besondern (des Subjects) unter das Allgemeine (das Prädicat). In der Subsumtion der Begriffe ist eine theilweise Subordination eines Begriffs unter den andern unbestimmt gedacht, indess ich kann zwei Begriffe unbestimmt aufeinander beziehen, ohne damit die im Urtheil gesetze bestimmte Beziehung zu denken. Diese bestimmte Beziehung ist aber nicht immer ein logisches Bestimmen des Subjects durch einen allgemeinen Begriff. Wenn ich im allgemeinen Urtheil vom Subject eine Thatsache aussage, z. B. der Mensch isst und

trinkt, so verhält sich der Begriff des Menschen zu dem des Essens und Trinkens doch nicht wie ein Besonderes zum Allgemeinen. Wie sollen beide Kategorien im mathematischen Urtheile gedacht werden? z. B. $2 \times 2 = 4$. Hier wird eine Synthese, ein Complex von Begriffen durch einen einfachen Begriff bestimmt. Das ist es aber, worauf es in jedem Urtheil ankommt, dass das Unbestimmtere bestimmt wird. Das Subject ist im Urtheil das Unbestimmtere; es wird bestimmt als Gegenstand durch seine Thatsachen, Zustände, Verhältnisse zu Anderem, als zusammengesetzter Begriff durch bestimmte einfache Begriffe. Obgleich das Urtheilen nothwendig in Begriffen geschieht, so ist es darum nicht eine Zusammensetzung von Begriffen, sondern es ist, seinem Begriffe nach, als Erkenntnissact, an sich untheilbar, eine Thätigkeit in und aus der lebendigen Einheit. Aus diesem Grunde, weil der Prädicatbegriff eigentlich untrennbar ist vom Subjectbegriff, hat der erstere seine bestimmte Bedeutung nur in Bezug auf den Subjectbegriff. Wie verschieden wird z. B. das Prädicat „gross“ gedacht, wenn ich es einem Hause oder einem Infusorium beilege. Allgemein gedacht, ohne Beziehung auf ein Subject, werden die Prädicatbegriffe sehr häufig ganz unbestimmt. Ein bekanntes Beispiel ist der sophistische Satz: das Wirkliche ist vernünftig. Wir werden im Folgenden bemerken, dass besonders die Betrachtung der Reflexions-Kategorien allen Halt verliert, wenn sie dieselben in ihrer unbestimmten Allgemeinheit, ohne Beziehung auf ihre Stellung, ihren Zusammenhang im Urtheil auffasst.

Es folgt aus dem Begriff des Urtheils, dass das sogenannte *identische* Urtheil, worin Subject und Prädicat identisch sind (A ist A), nur die Form eines Urtheils hat, in der That aber kein Urtheil ist, da durch dasselbe nicht ein Begriff oder Gegenstand bestimmt wird. Schleiermacher macht zwischen unvollständigen und vollständigen Urtheilen (und Trendelenburg ähnlich zwischen uneigentlichen und eigentlichen) einen Unterschied. Da nach Schleiermacher jedes Urtheil ein Zusammensein zweier Factoren ausdrückt, so ist nur dasjenige Urtheil vollständig, worin das Factum auf zwei

Factoren, d. h. die Thätigkeit oder Eigenschaft des Subjects auch auf ein Object zurückgeführt wird (z. B. das Eis schmilzt durch die Wärme), unvollständig aber ist das Urtheil, welches das Prädicat schlechthin dem Subject beilegt (z. B. das Eis schmilzt). Diese beiden Arten der Urtheile verhalten sich offenbar zu einander als zwei Entwicklungsstufen des Urtheils, die wir früher bereits als elementarisches und als Urtheil der Reflexion oder Verhältnissbestimmung bezeichnet haben. Auch das elementarische ist, in sich selbst betrachtet, ein vollständiges Urtheil, da es in *seiner* Sphäre den Gegenstand vollständig bestimmen kann; unvollständig erscheint es nur, dem höheren mehr entwickelten gegenüber, aber wir haben kein Recht, die Vollständigkeit der niederen Entwicklung an der Vollständigkeit der höhern zu messen, sondern wir müssen beide nach dem ihnen gemeinsamen Begriff beurtheilen. Der Wurm ist ein vollständiges und eigentliches Thier, wenn auch nicht ein so vollkommenes, wie der Vogel. — Man hat gefragt, ob solche ganz einfache Aussagen wie: „es regnet" zu den Urtheilen zu rechnen seien. Wir müssen diese Frage bejahen, da es auf die Form des Subjects und Prädicats nicht ankommt, da der etwas unbestimmte Subjectbegriff, der Atmosphäre etwa, ohnedem hier durch das persönliche Fürwort (Es) vertreten wird, und in diesem Urtheil das Bestimmen eines vorher Unbestimmteren, des Zustandes der Athmosphäre liegt.

Andere (H. Ritter und Gruppe z. B.) haben die sogenannten analytischen Urtheile nur als Sätze, nicht als Urtheile gelten lassen wollen. Den Unterschied zwischen beiden hat Kant zuerst aufgestellt. Entweder, lehrt Kant, gehört das Prädicat zum Subject als etwas, was im Subjectbegriff versteckterweise enthalten ist — dann ist das Urtheil ein *analytisches* — oder das Prädicat liegt ausserhalb des Subjectbegriffs und wird demselben in dieser neuen Verknüpfung (Synthesis) beigelegt — das *synthetische Urtheil.* Hierbei werden der Subjectbegriff und der Prädicatbegriff einzeln für sich als selbstständige Positionen gedacht, allein beide sind im Urtheil untheilbar verknüpft. Was das Subject ist, das

bringt das Urtheil erst im Prädicat zum Vorschein, ist also vorher noch unbestimmt. Es wird also darauf ankommen, ob durch frühere Urtheile der Subjectbegriff bereits so bestimmt ist, dass die Prädicate, um welche es sich handelt, als in jenem liegend gedacht werden können. In vielen Fällen wird dies zweifelhaft sein und im Allgemeinen von der Erkenntniss-Entwicklung des Urtheilenden abhangen. Dieser Unterschied ist also ein relativer, veränderlicher, unbestimmter. Auf eine grosse Klasse von Urtheilen, diejenigen z. B. welche Thatsachen ausdrücken, wird sich dieser Unterschied gar nicht anwenden lassen, da es sich bei jenen überhaupt nicht um das Bestimmen von Begriffen handelt, und es also auch nicht in Frage kommen kann, ob der eine im anderen liegt, oder nicht. Dass aber die analytischen Urtheile kein Wissen enthalten, bedeutungslos für dasselbe und keine eigentlichen Urtheile seien, ist eine ungerechtfertigte Behauptung, da sie auf der ungerechtfertigten Definition des Urtheils (bei Gruppe) beruht, es sei eine Synthesis von bisher unverbundenen Erscheinungen. Aber wie sollten wir denn mit unserm Denken und Urtheilen zu den (in Begriffen) unverbundenen Erscheinungen gelangen, wenn wir uns nicht bequemen wollten, das Gewusste, die Synthesis der verbundenen Erscheinungen zu denken, was grossentheils in analytischen Urtheilen geschieht! Um neue Synthesen zu finden, müssen wir die bereits vorhandenen gewussten analytisch denken.

Da der grammatische Satz als die Erscheinung des Urtheils in der Sprache zu betrachten ist, so muss die Theorie des Urtheils sich in der des Satzes bewähren. *K. F. Becker* hat in seinem Organismus der Sprache die Theorie des Satzes in dieser Beziehung zum Urtheil am weitesten und sehr scharfsinnig ausgeführt. Schade nur, dass seiner Theorie der Urtheilsbildung der abstract logische Gedanke der Subsumtion des Besondern unter das Allgemeine zu Grunde liegt, und hiernach auch die Satzverhältnisse bestimmt werden. Becker unterscheidet nämlich dreierlei Satzverhältnisse, das prädicative, das attributive und das objective. Das *prädicative* ist das allgemeine, was jedem Satz zukommt, worin die Thätigkeit

(das Allgemeine) von dem Sein (dem Besondern) prädicirt wird. Subject und Prädicat sind die Begriffe, deren prädicirte Einheit den ganzen Gedanken ausmacht. Eine weitere Entwicklung geschieht dadurch, dass diese Begriffe als ein Allgemeines auf ein Besonderes, nämlich die Artbegriffe auf Begriffe von Unterarten oder Individuen zurückgeführt werden. Die Individualisirung des Subjects geschieht im *attributiven*, die des Prädicats im *objectiven Satzverhältniss*". Ein logischer Fehler in dieser Eintheilung ist, dass der prädicativen Satzform blosse Satzverhältnisse oder genauer genommen, Satz-Elemente (da die attributiven und objectiven Satzverhältnisse für sich keinen Satz bilden können) coordinirt werden. Mag nun die genauere Bestimmung des Subjects im attributiven Satzverhältniss (z. B. die kranke Schwester) als Individualisirung bezeichnet werden, obgleich diese Bezeichnung keine genaue ist; so kann doch vom objectiven Satzverhältnisse, welches eigentlich den Reichthum aller Satzverhältnisse in sich schliesst, nicht zugegeben werden, dass es als Individualisirung des Prädicatbegriffs zu begreifen sei. Wenn ich z. B. urtheile: „Er schläft während der Predigt", oder: „er trinkt Wein", so werden die Begriffe „Schlafen" und „Trinken" nicht individualisirt oder logisch genauer bestimmt; es handelt sich hier um das Denken von Thatsachen, von realen Verhältnissen, und diese letzteren müssen unterschieden werden, um die Satz- und Sprachformen zu verstehen. Die Casusformen können nicht als Formen der Ergänzung von Begriffen wirklich erklärt werden (weshalb Becker's Theorie hierin auch sehr künstlich und unzusammenhängend ist); es muss vielmehr hierbei, wie ich schon in meiner Inaugural-Dissertation über die Casus gezeigt habe, auf die actuellen und immanenten Verhältnissbestimmungen der Gegenstände zurückgegangen werden. Ueberhaupt aber ist nicht einzusehen, was mit dieser Auflösung aller realen Bestimmungen in die unbestimmt logische der Subsumtion der Begriffe unter einander genützt werden soll, da das urtheilende und sprechende Subject stets seine Begriffe bestimmt auf Gegenständliches bezieht. Was aber die Satzformen betrifft, so

muss auf die im ersten Theil bezeichnete Entwicklung des Urtheils zurückgegangen werden. Dem einfachen elementarischen Urtheil entspricht die einfache prädicative Satzform, dem Urtheil der Reflexion oder der Verhältnissbestimmung die zusammengesetzte, durch Relationen zu Objecten bestimmte, objective oder reflectirte Satzform, auf deren grammatische Entwicklung hier nicht genauer eingegangen werden kann.

2) Von den Urtheilsformen.

Da das Urtheil ein Bestimmen des Gegenstandes durch Begriffe ist, so müssen diese Begriffe, in ihrer gewöhnlichen Form das Subject und das Prädicat, auch abgesehen von ihrem besondern Inhalt, als bestimmte Positionen gedacht werden: diese Bestimmtheit bildet die logische Form des Urtheils. Diese besteht also, was das einfache Urtheil betrifft, in der bestimmten Setzung des Prädicats und des Subjects. Das Urtheil ist, was die Prädicatsetzung betrifft, als das positive oder als das negative bestimmt. Die Subjectsetzung geht entweder auf die Einzelheit, Besonderheit der Wahrnehmung zurück, so dass ein einzelnes oder einige Subjecte (diese in der Wahrnehmung bestimmte) gedacht sind, oder sie gehört dem Denken des Gegenstandes überhaupt an, d. h. sie ist eine allgemeine. Andere logische Formen des einfachen Urtheils kann es nicht geben. Da indess die gewöhnliche (zuerst von Kant aufgestellte) Lehre von den Urtheilsformen, welche die Formen der einfachen Urtheile mit den Formen der Verknüpfung derselben zusammenwirft, mit einzelnen Modificationen überall aufgenommen und anerkannt ist, so möge zuerst eine kurze Uebersicht derselben folgen.

Wenn wir, lehrt Kant, von allem Inhalte eines Urtheils überhaupt abstrahiren und nur auf die blosse Verstandesform darin Acht geben, so finden wir, dass die Functionen des Denkens in demselben unter vier Titel gebracht werden können,

deren jeder drei Momente unter sich enthält. Sie können füglich in folgender Tafel vorgestellt werden.

Urtheilsformen

1) *der Quantität:*	2) *der Qualität:*	3) *der Relation:*	4) *der Modalität:*
Allgemeine.	Bejahende.	Kategorische.	Problematische.
Besondere.	Verneinende.	Hypothetische.	Assertorische.
Einzelne.	Unendliche.	Disjunctive.	Apodictische.

Wir bemerken hier zunächst, dass nur die Formen der Quantität und Qualität Formen des einfachen Urtheils sind und von diesen das unendliche Urtheil, welches wohl dem Wohlgefallen an der Symmetrie seine Aufstellung verdankt, dem Begriff eines Urtheils nicht entspricht. Das unendliche Urtheil ist nach Kant ein solches, welches anzeigt, dass das Subject ausser der Sphäre des Prädicats in der unendlichen Sphäre irgendwo liege, z. B. der Geist ist Nicht-Rothes, oder der Geist ist kein Elephant. Es ist klar, dass hierdurch der Begriff des Subjects nicht im mindesten näher bestimmt wird. Demnach ist ein solcher Satz kein Urtheil. Von den andern Formen ist das kategorische und das assertorische Urtheil nur im Gegensatz gegen die verknüpften Urtheile derselben Sphären aufgestellt worden; sie bilden an und für sich keine besondere Formen, denn dasselbe Urtheil (z. B. dieser Wein ist verfälscht) kann zugleich allen vier Gattungen der Urtheilsformen angehören; es ist zugleich in den verschiedenen Gattungen ein einzelnes, ein bejahendes, ein kategorisches und ein assertorisches. Dies wäre nicht möglich, wenn die Gattungen und ihre Glieder specifisch bestimmt wären. Dagegen sind die andern Formen der Relation und der Modalität offenbar Formen der Verknüpfung der Urtheile. Im hypothetischen Urtheil sind zwei Urtheile im Verhältniss von Grund und Folge gedacht, im disjunctiven umgekehrt zwei Urtheile als sich ausschliessend. In den Urtheilsformen der Modalität tritt zu dem eigentlichen Urtheil irgend eines beliebigen Inhalts noch ein zweites hinzu: es ist möglich, oder: es ist nothwendig, Urtheile, worin jenes erste Urtheil als gewusstes, oder in seinem Zusammenhang mit unserm Wissen überhaupt bestimmt wird. — Es ist zu bemerken, dass der

ungewöhnliche Ausdruck *Modalität* (τρόπος, modus enunciationum) von den alten Grammatikern und den Commentatoren des Aristoteles herrührt (vgl. Trendelenburg elementa p. 61).

Kant hat die Tafel der Urtheilsformen offenbar nach den bezeichneten Kategorien aufgestellt, obgleich diese aus den Urtheilsformen entnommen sein mögen. Fragen wir nun, was diese Urtheilsformen zu bedeuten haben, so müssen wir die Begriffe (Kategorien) dieser Formen näher ins Auge fassen. Wir wollen aber hierbei die Formen des einfachen Urtheils und die der Verknüpfung der Urtheile trennen, denn sie sind ihrer Natur nach verschieden: die Kategorien des einfachen Urtheils, die der Quantität und Qualität können sich nur auf die Begriffe desselben, auf die Bestimmung des Subjects oder des Prädicats beziehen; die der Relation und der Modalität nur auf den Zusammenhang von Urtheilen, weshalb wir diese im folgenden Abschnitt betrachten. Die Bedeutung der Urtheilsformen bestimmt sich im Allgemeinen durch das, was durch dieselben oder ihre Begriffe in der Synthesis des Urtheils oder Erkenntnissprocesses gedacht und bestimmt wird. Hegel dagegen, von seinem abstract-logischen Erkenntnissbegriff ausgehend, hat die sämmtlichen Urtheilsformen als die verschiedenen Entwicklungsstufen der logischen Idee oder des Erkenntnissprocesses in seinem Inhalt überhaupt betrachtet. Wir werden daher, nachdem wir die Kategorien des einfachen Urtheils in ihrer Bedeutung erörtert haben, einen Blick auf die Bedeutung der Urtheilsformen überhaupt und besonders auf Hegel's Construction derselben werfen.

a) Die logischen Formen des einfachen Urtheils.

Als solche haben sich uns ergeben die Formen der Setzung oder der logischen Bestimmung des Subjects: Allgemeinheit, Besonderheit, Einzelheit und die Formen der Setzung des Prädicats: Position und Negation. Die erstern nennt man gewöhnlich die logischen Formen der *Quantität;* dieser Ausdruck erscheint aber nicht ganz passend, wenn man

erwägt, dass die Allgemeinheit des Urtheils nicht blos auf die Allheit einer gewissen Anzahl von Subjecten bezogen, sondern von aller Quantität unabhängig gedacht werden muss. Noch unangemessener ist der Begriff der Qualität für die einfachen logischen Bestimmungsformen des Prädicats, für die Position und Negation, da jener Begriff auf eine für das Denken gegebene objective Bestimmtheit hinweiset, was auf keine Weise in diesen logischen Formen geschieht. Alle die bezeichneten Begriffe der logischen Formen sind an und für sich klar und bestimmt; sie werden aber unbestimmt in dem Maasse, als sie aus ihrem ursprünglichen logischen Zusammenhang herausgerissen und in unbestimmten abstracten Gegensätzen gedacht werden.

Die Kategorien der *Einzelheit* und *Besonderheit* weisen bestimmt auf die wahrgenommenen Subjecte hin, welche Gegenstand des Urtheils sind. In der Position der *Allgemeinheit* fehlt diese Hinweisung auf bestimmte Subjecte; darum wird sie aber als logische Position nicht im Mindesten unbestimmt; sie ist vielmehr die unbeschränkte, vollständige, bestimmte Position des Gedankens, von der nichts ausgeschlossen ist, in welcher alle möglichen einzelnen und besondern Positionen des Subjects eingeschlossen sind. Allgemein also sind die Urtheile und Begriffe, worin das Subject allgemein, d. h. in seiner bestimmten, in sich und von anderen unterschiedenen Position gedacht wird. Da diese Position eine bestimmte ist, so kann es in der Allgemeinheit der Urtheile und Begriffe keine Comparative und Superlative geben. Wenn nichtsdestoweniger die Logik von allgemeineren Begriffen handelt, so verwechselt sie die Allgemeinheit mit dem Umfang; der untergeordnete Begriff wird eben so allgemein gedacht, als der höhere, umfangreichere. Da nach dieser Ansicht, wie wir oben sahen, die umfangreicheren Begriffe, wie die allgemeinen überhaupt, nur durch Abstraction gebildet werden, so ist der inhaltsloseste der umfangreichste und allgemeinste. So ist das Allgemeine hier ein durchaus unbestimmter Begriff geworden, weil man denselben von seinem ursprünglichen Boden, von der Bestimmtheit der Position des Subjects entfernt

hat. Halten wir indess den Begriff des Allgemeinen in dieser Bestimmtheit fest, so erhebt sich wieder die oben bereits angeregte Frage: kann denn das Allgemeine des Subjects auch bestimmt in seinem objectiven Inhalt gedacht werden? Wir setzten fest, dass im Begriff des Dreiecks zwar nicht die möglichen Bestimmtheiten desselben zugleich vorgestellt werden könnten, dass sie aber idealiter und in ihrer Allgemeinheit in demselben enthalten sein müssten. Wir haben weiterhin festgestellt, dass auch der allgemeine höhere Begriff gebildet werde in und mit den niedern, als umfassend die niederen. Dies stimmt also zusammen mit der im Gedanken der Allgemeinheit liegenden unbeschränkten vollständigen Position des Subjects, die nur möglich ist in und mit der Zusammenfassung alles Besondern und Einzelnen des Subjects.

Das abstract reflectirende Denken dagegen fasst das Allgemeine und Besondere im ausschliessenden Gegensatz zu einander auf und abstrahirt in dem Entgegensetzen des Allgemeinen und des Besondern der Dinge von der bestimmten Position der Subjecte. Was ist denn das Besondere der Dinge überhaupt oder allgemein gedacht? Sind es diejenigen Merkmale, die nicht allen Dingen, sondern nur mehrern einzelnen zukommen, so bleibt dieser Gedanke ohne die Beziehung auf die einzelnen Subjecte ganz unbestimmt, und das diesem Besondern gegenüber gedachte Allgemeine der Dinge, umfassend die Merkmale, welche an allen Dingen gefunden werden, bleibt eben so unbestimmt, da sich keine Merkmale angeben lassen, die an allen Dingen in derselben Bestimmtheit gefunden werden: es wird also gar nicht angegeben werden können, wo das Allgemeine anfängt und das Besondere aufhört. Werden aber als das Besondere der Dinge die einzelnen objectiven Bestimmtheiten der Dinge gedacht und als das Allgemeine, im Gegensatz hierzu, die dieses Besondere umfassende, an sich unterschiedslose Einheit, so ist hiermit die in sich ungetheilte Synthesis des Subjects doch nicht erfasst. Hegel sah das Mangelhafte dieser abstracten Gegensätze deutlich ein und unterscheidet von dem abstract Allgemeinen der Reflexion, welches er als das mit sich selbst

Identische, Unterschiedslose bezeichnet, das in sich selbst unterschiedene concret-Allgemeine, welches die logischen Momente der Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit in sich fasst, aber die abstracte Einheit der Gegensätze reicht, wie oben gezeigt wurde, nicht hin, den Inhalt und Umfang des Subjects zu bestimmen.

Es ergiebt sich also, dass im Begriff der Allgemeinheit die vollständige synthetische Position des Subjects gedacht werden muss, in welcher das Besondere und Einzelne nur Momente sind, die es umfasst, nicht solche, denen es gegenübersteht. Dies kommt auch hauptsächlich für das philosophische Denken in Betracht, was später näher zu erörtern ist.

Die logischen Formen der Prädicatsetzung sind die Begriffe der *Position* und *Negation* oder des *Seins* und *Nichtseins*, sprachlich ausgedrückt in der sogenannten Copula „ist", als dem Verbindungsglied zwischen Subject und Prädicat. Es ist eine durchaus falsche, irreführende Ansicht, die Copula als den Ausdruck der Identität des Subjects und Prädicats zu betrachten. Diese Ansicht ist falsch im Sinne des Urtheilenden, denn dieser denkt nur daran, das Subject durch das Prädicat zu bestimmen, ohne über die anderweitige Identität oder Verschiedenheit beider zu reflectiren. Diese Ansicht ist überhaupt falsch, weil sie den Subjectbegriff und den Prädicatbegriff als gleichartige Positionen, die mit einander identisch gesetzt werden könnten, auffasst. Die Unwahrheit dieser Auffassung wurde oben durch die genauere Bestimmung des Unterschiedes der Begriffe ausführlich nachgewiesen. In allen gewöhnlichen elementarischen Urtheilen wird durch das Prädicat kaum ein Theil oder Element des Subjects oder dessen Gegenstandes gedacht, z. B. wenn ich urtheile: das Gold ist gelb; lasse ich indessen auch den Begriff des Gelben als ein Element des Begriffes Gold gelten, so ist doch an eine Gleichartigkeit oder Identität beider Begriffe nicht zu denken. An den übrigen Arten des Urtheils diese Differenz auszuführen, ist überflüssig. Ferner ergiebt sich aus dem Ausdruck der Copula in der Sprach-Entwicklung, dass sie nur als eine ausdrückliche bestimmt gedachte Position des

Prädicats zu betrachten ist. Ist nämlich der Prädicatbegriff in einer Thätigkeit enthalten und in einem Verbum ausgedrückt, so erscheint die Position lebendig und ausdrucksvoll genug, um nicht noch des besondern Ausdrucks einer Copula zu bedürfen. In den antiken Sprachen dehnt sich dies bekanntlich auch auf die Begriffe der Zustände aus und selbst bei dem Setzen der Eigenschaften des Subjects fehlt nicht selten die Copula. Gänzlich aber fehlt dieselbe in den wenig entwickelten Sprachen der meisten amerikanischen Völker. Hieraus sehen wir, dass das ausdrückliche Denken der Position mehr und mehr in der fortschreitenden Reflexion eintritt, um die Position des Prädicats, besonders gegenüber der Negation, zu bekräftigen.

Das negative Urtheil ist die negative Prädicatsetzung, also eine Position eines Prädicats in anderer Form; folglich ist die Negation nicht eine Negation schlechthin, sondern eine Negation der Position und demnach selbst Position. Wenn ich urtheile: „dies Zimmer ist nicht hell", so ist nicht das Prädicat überhaupt aufgehoben, sondern es ist damit die Position des Prädicats in anderer Form gedacht, statt der Position des Dunkeln. Die Negation ist also das, was sie ist, nur an der Position und als Position. Psychologisch zeigt sich diese nothwendige Beziehung der Negation auf die Position darin, dass uns im negativen Urtheil mehr oder weniger das positive vorschwebt; wir wollen ein positives Urtheil berichtigen, oder denken uns als möglich, dass Jemand das von uns negirte positive Urtheil fällen könnte. — Schon *Platon* hat diese Bedeutung der Negation eingesehen, indem er zeigte, dass ein absolut Nichtseiendes schlechthin undenkbar sei, das Nichtseiende nicht minder sei als das Seiende selbst, dass das Nichtseiende doch nur als ein vom Seienden Verschiedenes gedacht werden könne, weil „die Verneinung, das vorgesetzte Nicht, etwas von den darauf folgenden Wörtern, oder vielmehr von den Dingen, deren Namen das nach der Verneinung ausgesprochene ist, verschiedenes andeute." (Soph. p. 257).

Es zeigt sich also, dass Position und Negation, Sein

und Nichtsein die allgemeinen Positionsbegriffe des Prädicats sind und ihre Bedeutung nur im Urtheil haben. Reisst man nun aber diese Begriffe aus diesem Zusammenhang heraus; betrachtet man mit Hegel das Sein als einen Begriff für sich, in dieser Unbestimmtheit, so bleibt es ganz der Willkühr überlassen, in demselben den höchsten absolut inhaltsvollen oder den durchaus inhaltslosen Begriff zu finden. Denke ich nämlich den Begriff des Seins im Gegensatz gegen das abstracte inhaltslose Denken, so erscheint derselbe als inhaltsvoll, inhaltslos aber im Gegensatz gegen die concreten Bestimmungen der Wirklichkeit: so dass, wie Hegel dies nach der Weise seiner Dialektik ausdrückt, das Sein in das Nichts übergeht, oder sich als das Nichts erweist. Aus demselben Grunde, oder vielmehr Ungrunde der absoluten Abstraction stammt die Hegelsche Auffassung der Negation überhaupt, die in der Einleitung zur Logik in folgender Weise eingeführt wird: „die Negation ist ein neuer Begriff, aber der höhere, reichere Begriff als der vorhergehende, denn sie ist um dessen Negation oder Entgegengesetztes reicher geworden, enthält ihn also, aber auch mehr als ihn und ist die Einheit seiner und des Entgegengesetzten". Diese Reflexion kann gerechtfertigt erscheinen, wenn man die Negation auf die Position so abstract und äusserlich beide zusammendenkend bezieht; sie erscheint aber falsch, sobald man die Negation, wie man muss, in der Synthesis des Erkenntnissacts auffasst. Wenn ich z. B. urtheile: „dieses Zimmer ist nicht hell", so ist der Begriff des Nicht-Hellen weder ein reicherer noch ein bestimmterer Begriff, als der des Hellen: nicht reicher, weil die Negation nicht äusserlich neben der Position besteht, sondern mit ihr zu der positiven Position des Dunkeln verschmilzt; die Negation ist aber auch nicht ein bestimmterer Begriff, vielmehr unbestimmter, denn indem ich den des Hellen negire, denke ich zwar den des Dunkeln, aber nur in einem relativen Gegensatz, so dass das Nicht-Hell in einem unbestimmten Kreise von Abstufungen zwischen Hell und Dunkel schwebend gedacht wird. Erhält nun offenbar die Negation ihre Bestimmtheit durch die Position, so

folgt daraus die Unwahrheit des Satzes, welcher der Hegelschen Dialektik zu Grunde liegt: „die Grundlage aller Bestimmtheit ist die Negation". Wenn Hegel diesem Satze den Spinozischen zur Seite stellt (Encyklopädie I, S. 180 — als Uebersetzung?!): omnis determinatio est negatio, so ist der erstere eine völlige Umkehrung des letztern. Wenn die Bestimmtheit Negation einschliesst, so folgt daraus doch nicht das Umgekehrte, dass aus der Negation alle Bestimmtheit hervorgehen muss.

b) Bedeutung der Urtheilsformen überhaupt.

Es hat sich ergeben, dass die logischen Formen des einfachen Urtheils und die Kategorien derselben nichts Anderes bedeuten, als die bestimmte Position des Subjects und des Prädicats, die allgemeine logische Bestimmtheit der Begriffe im Urtheile. Beziehen sich die andern oben bezeichneten Formen, wie im folgenden Abschnitt sogleich nachgewiesen ist, auf einen gewissen Zusammenhang einzelner Urtheile, so kann über die Bedeutung der Urtheilsformen kein Zweifel sein. Sie entstehen aus der synthetischen Natur des Denkens und bezeichnen die elementarische Bestimmtheit der Begriffe und Urtheile als einzelner Denkelemente im Zusammenhang mit andern. Sie haben daher mit der Synthesis des in der Erkenntniss gesetzten besondern objectiven Inhalts nichts zu schaffen. Aus der im dritten Abschnitt des ersten Theils gegebenen Skizze der universellen Entwicklung des Inhalts gehen auch ganz andere Kategorien hervor, nämlich Real-Kategorien, ganz verschieden von den Reflexions-Kategorien der Urtheilsformen. Von der absoluten Philosophie sind jedoch die letztern ganz anders aufgefasst worden.

Hegel, der für seine logisch-dialektischen Formen überall Anknüpfungspunkte in den gegebenen logischen Formen sucht, versuchte auch in den logischen Formen des Urtheils die Entwicklungsstufen der logischen Idee, des allen Inhalt setzenden Erkennens zu finden. Diese Construction ist nicht im Besondern, nicht einmal in einzelnen Beispielen eigentlich

ausgeführt worden, was auch nicht möglich gewesen wäre. Da die Mängel derselben in der gewöhnlichen abstracten Betrachtungsweise weniger zum Vorschein kamen, so ist sie noch jetzt im Wesentlichen bei den Anhängern dieser Philosophie in Geltung. Wir wollen deshalb die Hauptmomente derselben hervorheben, und verweisen den Leser, der nach einer ins Einzelne gehenden Kritik verlangt, auf Trendelenburgs logische Untersuchungen II. S. 190 ff. Die vier Gattungen der Urtheilsformen entsprechen den drei Stufen der logischen Idee, des Seins, des Wesens und des Begriffs, so jedoch, dass die Stufe des Wesens zwei jener Gattungen umfasst. Auf der Stufe des Seins stellt sich das unmittelbare oder qualitative Urtheil in den Formen der Qualität dar, auf der Stufe des Wesens das Reflexions-Urtheil in den Formen der Quantität, das Urtheil der Nothwendigkeit in den Formen der Relation und das Urtheil des Begriffs in den Formen der Modalität.

Was das erste betrifft, so ist von Hegel durchaus nicht nachgewiesen worden, dass die Formen der positiven und negativen Urtheile, die, ihrer Natur nach, gegen den besondern Inhalt gleichgültig sind, in einem nähern Verhältniss zu dem unmittelbaren Urtheil stehen, als zum Reflexions-Urtheil. Die negative Form des Urtheils wird allerdings am häufigsten vorkommen, wo es sich um einzelne elementarische Bestimmungen handelt, weil hier die Verschiedenheit und der Gegensatz der Positionen am leichtesten und bestimmtesten hervortritt, allein sie ist doch nicht an diese gebunden. Wenn ferner das Wesentliche des Reflexions-Urtheils darin gesetzt wird, dass das Prädicat „eine Beziehung auf Anderes, eine Reflexionsbestimmung ist", z. B. diese Pflanze ist heilsam, so erscheint hiergegen die Quantität des Urtheils völlig gleichgültig, und umgekehrt, wenn ich vom einzelnen und besonderen Urtheil zum allgemeinen aufsteige, so ist dieser Fortschritt im Denken des Subjects gar nicht von der Form des Prädicats abhängig, ob dieses eine sinnliche Qualität oder eine solche Reflexionsbestimmung ist. In den Urtheilsformen der Nothwendigkeit soll das kategorische Urtheil die Gattung

und Art enthalten und dem Substantialitätsverhältniss entsprechen. Aber das kategorische Urtheil hat im logischen Sinne seine Bedeutung nur darin, dass, im Gegensatz gegen die andern seiner Sphäre, das hypothetische und disjunctive, das Prädicat unmittelbar oder schlechthin von dem Subject ausgesagt wird. In dieses Verhältniss die bezeichnete metaphysische Substantialität oder das Verhältniss von Gattung und Art hineinzutragen, erscheint rein willkührlich. Im hypothetischen Urtheil sollen beide Seiten des Urtheils, Subject und Prädicat, selbstständig werden, allein das in diesem Doppel-Urtheil gedachte Verhältniss von Grund und Folge lässt sich, wie im folgenden Abschnitt genauer nachzuweisen ist, nicht auf das Verhältniss von Subject und Prädicat zurückführen. Im disjunctiven Urtheil wird, nach Hegel, die Allgemeinheit als Gattung und nun auch, als der Umkreis ihrer Arten, und hiermit als Totalität bestimmt. Auf diese Ansicht des disjunctiven Urtheils, welche mit einigen Modificationen als die allgemeine betrachtet werden kann, werde ich sogleich zurückkommen. — Das Urtheil des Begriffs endlich soll in den logischen Formen der Modalität die Totalität, das Allgemeine mit seiner vollständigen Bestimmtheit zum Inhalt haben. Indess diese Formen haben mit der Bestimmung des Inhalts als solchen gar nichts zu schaffen; sie bestimmen nur das Urtheil, in wiefern es ein gewusstes, zu unserm übrigen Wissen in Beziehung stehendes ist, in allgemeinen Formen als ein problematisches oder nothwendiges. Es ergiebt sich also, dass die logischen Formen des Urtheils keineswegs mit der Entwicklung des Inhalts correspondiren. Es mag hübsch und hoch klingen, in den gewöhnlichen logischen Formen hohe, bedeutsame Entwicklungen der logischen Idee nachzuweisen, aber die logischen Formen bedürfen einer solchen dialektischen oder metaphysischen Verherrlichung nicht, sie haben als allgemeine Formen des Denkens, für das bestimmte Setzen der Begriffe und Urtheile, schon eine hinreichende, ja eine sehr respectable Bedeutung, denn wer sie unklar auffasst, bringt seine Begriffe in Verwirrung.

Eine mehr auf die gewöhnliche logische Auffassung

zurückgehende Ansicht von der Bedeutung der Urtheilsformen (der Relation) ist von *Trendelenburg* aufgestellt worden. Da das Urtheil, lehrt derselbe, den Begriff belebt, so muss die Ausbildung des Urtheils zunächst die beiden wesentlichen Seiten des Begriffs darstellen. Die Urtheile sind daher entweder Urtheile des Inhalts oder Urtheile des Umfangs. Das kategorische und hypothetische Urtheil seien bestimmt, den Inhalt des Begriffs auszusagen und das disjunctive, den Umfang des Begriffs zu gliedern (l. U. II, 175 ff.). — In Bezug auf das letztere Urtheil ist diese Ansicht die gewöhnliche und beruht auf dem Uebersehen des Unterschiedes zwischen Subject- und Prädicat-Begriffen. Das disjunctive Doppel-Urtheil kann nämlich in zwiefacher Form gedacht werden: die Glieder der Disjunction sind entweder Subjectbegriffe oder Prädicatbegriffe. Das erstere findet statt, wenn durch eine Eintheilung der Umfang eines höheren Subject-Begriffs in den untergeordneten Subjectbegriffen bestimmt wird, welche Form von manchen Logikern als die divisive Urtheilsform, als Unterart des disjunctiven bezeichnet worden ist, z. B. die Fische sind entweder Hautflosser, oder Stummelflosser, oder Brustflosser, oder Bauchflosser. Nun müssen sich zwar die Glieder einer Eintheilung disjunctiv oder ausschliessend zu einander verhalten, aber diese Ausschliessung ist nicht die streng logische des contradictorischen Gegensatzes, welche sich, ihrer Natur nach, auf die analytischen Begriffe beschränkt. Wir haben also in dieser Form des disjunctiven Urtheils nicht mehr eine bloss logische Form. Dazu kommt noch, dass streng genommen in einer solchen Eintheilung die disjunctive Form untergeordnet ist. Denn wenn ich im disjunctiven Urtheil den höhern Begriff allgemein denke, so sind in demselben alle Glieder der Disjunction umfasst; der Begriff des Fisches umfasst alle angegebene Arten, das Urtheil ist also auch ein conjunctives. Denke ich aber in dem höhern Begriff ein bestimmtes Subject, einen bestimmten Fisch, so beschränkt sich dessen Begriff auf eine einzelne Art. Sind nun aber in der zweiten Form des disjunctiven Urtheils die Glieder desselben logisch entgegengesetzte analytische

Begriffe, oder sind es relativ entgegengesetzte Prädicatbegriffe, so kann in diesen der ganze Umfang eines Subjectbegriffs nicht gegliedert werden, weil in diesen Begriffen nicht die Synthesis des Subjects gesetzt ist, weil der Prädicatbegriff das Subject nur in einer einzelnen Rücksicht bestimmt. Wenn ich z. B. urtheile: die Rosen sind entweder rothe oder weisse u. s. w., so kann ich in den Begriffen der Farben oder auch in andern Prädicatbegriffen nicht den Begriff der Rose umfassen. — Was die bezeichneten Formen des Inhalts betrifft, so wird in der kategorischen Form allerdings der Inhalt ausgesagt, aber diese Form hat in der oben bezeichneten Bedeutung keine besondere Beziehung auf den Inhalt. Das hypothetische Urtheil aber sagt durchgängig nicht den Inhalt eines Begriffs aus in seinem Verhältniss von Grund und Folge, sondern ein reales Verhältniss von zwei verschiedenen Subjecten oder Zuständen, worauf wir unten zurückkommen, indem wir jetzt zu der Betrachtung der Formen der Verknüpfung der Urtheile übergehen.

Dritter Abschnitt.

Von der Verknüpfung der Urtheile.

Nachdem wir im Vorhergehenden die logischen Formen der Begriffe und Urtheile erörtert haben, bleiben uns noch die logischen Formen des Zusammenhangs der Urtheile übrig. Ein solcher logischer Zusammenhang kann nun entweder in zwei bestimmten vorhandenen Urtheilen durch die Verhältnisse des Widerspruchs und des Grundes und der Folge gegeben sein, wie wir dieselben bereits in den Urtheilsformen der Relation kennen lernten; oder es wird der logische Zusammenhang aus einem oder mehreren gegebenen Urtheilen erst gebildet durch den logischen Schluss. Was die ersteren Formen betrifft, so gründet die analytische Logik auf die Vermeidung des Widerspruchs ihr Denkgesetz und dieses stellt sie an ihre Spitze, da sie dasselbe auch auf die Ver-

knüpfung der Begriffe bezieht. Da aber Widerspruch nur zwischen Urtheilen statt findet, so gehört es hierher, als die formal-logische Verknüpfungsform der Urtheile. Dieser steht zur Seite das synthetische Verknüpfungsverhältniss des Grundes und der Folge, worauf Leibnitz ein zweites Denkgesetz gründete. Wir haben also, ehe wir zur Betrachtung der formal-logischen Verknüpfung im Schluss übergehen, zuerst die bezeichneten logischen Verhältnissbestimmungen und die daraus sich ergebenden Kategorien schärfer ins Auge zu fassen.

1) Von den logischen Verhältnissen und Begriffen der Verknüpfung der Urtheile.

Urtheile stehen im Allgemeinen dadurch mit einander in Zusammenhang, dass sie etwas von demselben Subject aussagen oder dass die Gegenstände des Urtheils im objectiven Zusammenhang gedacht werden. Allgemein und formell betrachtet ist der Zusammenhang der Urtheile entweder ein negativer, so dass die beiden Glieder sich ausschliessen, einander widersprechen, oder ein positiver, so dass die beiden Glieder einander einschliessen, oder das eine aus dem andern folgt. Diese beiden entgegengesetzten Formen des Zusammenhangs der Urtheile sind ganz einfach in den bereits angeführten Urtheilsformen der *Relation* im *disjunctiven* und *hypothetischen* Urtheil ausgedrückt. Diese Verhältnisse des Widerspruchs und des Grundes und der Folge sind nun aber entweder vollständig bestimmte, gewusste; in diesem Fall ist das durch einen solchen Zusammenhang bestimmte Urtheil ein nothwendiges, *apodictisches* — oder sie sind unvollständig bestimmt und gewusst und das so bestimmte Urtheil wird durch die Kategorie des möglichen, *problematischen* bezeichnet. Die sogenannten Urtheilsformen der *Modalität* bezeichnen also die vollständige oder unvollständige Form des Zusammenhangs der Urtheile. Wir haben also unsere Aufmerksamkeit auf die beiden angegebenen Verhältnissbestimmungen des Zusammenhangs der Urtheile und die Bedeutung der durch dieselbe bestimmten Kategorien zu richten.

a) Das Denkgesetz und die Kategorien der Identität und des Widerspruchs.

Wenden wir uns zuerst zu der Kategorie des Widerspruchs und dem darauf gegründeten Denkgesetz. Der Widerspruch darf nicht mit dem Gegensatz verwechselt werden, wie dies so häufig geschieht; der Widerspruch ist nur zwischen Urtheilen, der Gegensatz zwischen Begriffen. Entgegengesetzte Begriffe widersprechen einander nicht; der eine wird mit und neben dem andern gedacht zur Unterscheidung desselben; sie widersprechen sich nur dann, wenn sie als Prädicatbestimmungen gedacht, wenn sie von demselben Subject in derselben Rücksicht prädicirt werden. Denn es hindert nichts, dass Entgegensetztes in verschiedenen Rücksichten von demselben Subject prädicirt werde, z. B. weiss und schwarz, in Rücksicht auf verschiedene Stellen des Gegenstandes; aber ein Gegenstand kann nicht auf demselben Punkte zugleich weiss und schwarz sein. Und so überhaupt; es kann dasselbe Ding schön und hässlich, hell und dunkel, hart und weich sein, jedoch nicht in derselben Rücksicht. Diese Vereinigung des Entgegengesetzten berechtigt aber nicht zu dem Ausspruche Hegels: Alles ist ein Widerspruch und in diesen besteht das Wesen der Dinge; denn unterschiedene, in gewisser Beziehung entgegengesetzte, Bestimmungen oder Bestimmtheiten der Dinge widersprechen einander nicht. Dass aber im Wirklichen, in den Dingen überall dergleichen gegeben sind, was am Ende der Sinn jenes tiefsinnig klingenden Satzes ist: dies ist im Grunde eine ziemlich triviale Wahrheit; wäre hiermit das Wesen der Dinge gedacht, so wäre die Philosophie eine unnütze Wissenschaft. Mit den Widersprüchen der Begriffe beschäftigt sich nicht nur die absolute Philosophie, sondern auch viele kritische Denker, wie Herbart u. A., ja der letztere beschränkt die Philosophie auf die Auflösung der Widersprüche in den Begriffen, welche den Inhalt der Erfahrung bilden. Man hat dabei unvollkommene im Urtheil bereits fixirte Auffassungen derselben im Sinne: diese können sich allerdings widersprechen, nur sollte man die unvollkommenen, fehlerhaften Auffassungen in Begriffen und durch Begriffe

nicht Widersprüche der Begriffe selbst nennen, die als solche, in ihrer Allgemeinheit gedacht, sich unmöglich widersprechen können.

Der Widerspruch der Urtheile ist es nun auch eigentlich, der in dem Denkgesetz der Identität und des Widerspruchs ausgeschlossen wird. Es wird in zwei Sätzen ausgesprochen: 1) in dem Satz der Identität: A ist A, was gesetzt, ist gesetzt; 2) in dem Satz des Widerspruchs: A ist nicht Nicht-A, oder: was gesetzt ist, darf nicht als nicht gesetzt betrachtet oder aufgehoben werden. Beide Sätze drücken in positiver und negativer Form denselben Gedanken aus. Diesem Satz liegt bei seinem Urheber Aristoteles ein metaphysischer Gedanke zu Grunde. Gegen die Sophisten nämlich, welche einen ewigen Herakleitischen Fluss, ein unaufhörliches Werden und Verändern der Begriffe behauptet hatten, suchte Aristoteles das wesentliche Sichgleichbleiben derselben festzuhalten, so dass derselbe Begriff nicht zugleich er selbst und ein anderer sein und werden könne. Bei Aristoteles findet daher auch der Satz der Identität einen andern Ausdruck: es sei unmöglich, dass demselben in derselben Hinsicht dasselbe zugleich zukomme und nicht zukomme. Was die Bedeutung dieses Satzes als Denkgesetzes betrifft, so ist klar, dass ein identischer Satz, der keinen Erkenntniss-Gehalt hat, auch kein wahrhaftes Gesetz der Erkenntniss oder des Urtheils begründen kann. Es kann darin nur das Negative enthalten sein, dass in Urtheilen kein Widerspruch gedacht sein dürfe. Dies kann nun, streng genommen, nur auf die Verknüpfung der Urtheile bezogen werden, zwischen denen allein, wie bemerkt, ein Widerspruch möglich ist. Es wird indess gewöhnlich, wie es auch der buchstäbliche Sinn desselben mit sich bringt, auf die Begriffs-Glieder des Urtheils bezogen und hiermit wird behauptet, dass demselben gemäss der Begriff des Prädicats nichts enthalten dürfe, was dem Begriff des Subjects widerspreche. Allein welche Begriffe widersprechen sich? Das kann nur durch Urtheile bestimmt werden und der Widerspruch liegt dann in diesen und wir kommen so auf das Frühere zurück. Soll aber der Sinn des Identitätsgesetzes eigentlich und buch-

stäblich aufgefasst werden, so wird derselbe kein anderer sein können, als der von *Lotze* angegebene (Logik S. 111): dass, weil jedes Subject als schlechthin mit sich identisch und auf sich beruhend gedacht werden müsse, es überhaupt niemals in einem kategorischen Urtheil Prädicate annehmen könne, eben weil es nach dem Ausspruche desselben Gesetzes des Widerspruchs nicht identisch mit sich sein könne, sobald es ein anderes ist, als es selbst. Das Urtheil A ist B, kann nicht durch den Satz der Identität so gerechtfertigt werden, als lehrte uns dieser, in dem B, obwohl es verschieden von A ist, doch das A wiederzuerkennen, vielmehr hat ein solches Urtheil sich selbst erst vor dem Satze der Identität zu rechtfertigen: denn so lange die Regel gilt, A ist nicht Non-A, so lange ist der Satz, A ist B, falsch, und es kann überhaupt kein kategorisches, sondern nur identische Urtheile geben." Freilich ist es in diesem Sinne ein Gesetz, in welchem wir nicht mit Lotze die tiefste Natur des Geistes ausgedrückt finden können (S. 115), sondern ein solches, welches sich selbst aufhebt, weil es gar keine Bedeutung hat. Ein Gesetz, nach welchem es nur identische Urtheile geben kann, hat eo ipso keine Bedeutung für das wirkliche Denken und Erkennen, weil das identische Urtheil der Nullpunkt aller Erkenntniss ist, mit andern Worten, weil in einem solchen Satz nicht die mindeste Synthesis enthalten ist, das Erkennen aber, wie auch der Begriff eines Gesetzes, ohne Synthesis gar nicht denkbar ist. Es ist durchaus unstatthaft und illusorisch, aus diesem Nullpunkt nun wiederum alle Synthesis entstehen lassen zu wollen. Es ist etwas ganz Ueberflüssiges, das kategorische Urtheil, S ist P (z. B. die Rose ist roth), erst von dem Gesichtspunkt der Identität aus zu rechtfertigen, denn in dem „Ist", dem Positionsbegriff, liegt ja gar nicht die Identität des Subjects und Prädicats, sondern es liegt darin nur ganz einfach die ausdrückliche Position des Prädicats zur Bestimmung des Subjects und diese kann nicht aus der leeren Form des Urtheils, d. h. aus dem Identitätsgesetz, gerechtfertigt werden, weil sie aus diesem nicht entstanden ist, sondern aus dem den wirklichen

Inhalt des Bewusstseins auffassenden Denken. — Die logische Reflexion hat die Starrheit des Identitäts-Satzes dadurch zu überwinden gesucht, dass sie demselben den Satz der Einstimmung zur Seite stellte: A kann sein, was nicht Nicht-A ist, also auch B, wenn dieses nur nicht Nicht-A ist. Aber dieser Satz hilft uns um gar nichts weiter, denn nach welchem Gesetz soll nun entschieden werden, ob B nicht ein Nicht-A ist? Wird aber zugegeben, dass A sein könne B, so ist hiermit der Satz der Identität überschritten und der Satz der Einstimmung drückt nichts aus, als ein Schwanken zwischen dem Satz der Identität und der in jedem wirklichen Urtheil gegebenen Synthesis. Dasselbe Resultat ergiebt sich aus der Analyse des Begriffs der Identität. Die Begriffe des Identischen (Selbigen) Gleichen, Ungleichen, Verschiedenen sind, wie früher von dem erstern angedeutet wurde, abstracte Prädicat- oder Verhältnissbegriffe; sie werden gedacht in Bezug auf bestimmte verglichene Gegenstände, und bekommen nur einen bestimmten Inhalt durch die in Vergleich gedachten Gegenstände. Vergleiche ich nun den Gegenstand bloss mit sich selbst, (A ist identisch mit A) so ist und bleibt ein solches Denken ganz inhaltlos. Einen Gegenstand mit sich selbst vergleichen hat keinen Sinn oder ist ein ungeschickter Ausdruck, denn wenn ich einzelne Theile oder Merkmale desselben unter einander vergleiche, so ist dies kein Vergleichen des Gegenstandes mit sich selbst, da in den Vergleichungs-Gliedern nicht der Gegenstand als solcher in seiner objectiven Synthesis gedacht wird. Folglich hat der Begriff der Identität eines Begriffs mit sich selbst keinen bestimmten Sinn.

An die Sätze der Identität oder des Widerspruchs reiht sich das sogenannte principium exclusi tertii, welches in der gewöhnlichen Form so ausgedrückt wird: X ist entweder A oder B (Nicht-A), d. h. von entgegengesetzten Prädicatbestimmungen muss und kann nur Eine diesem bestimmten Subject beigelegt werden; ein drittes, ein Mittelweg zwischen Bejahung und Verneinung ist ausgeschlossen. Dieser Satz hat seinen Ausdruck im disjunctiven Urtheil. Liegt nämlich

die Bestimmtheit des Subjects in der Sphäre der im disjunctiven Urtheil entgegengesetzten Begriffe und schliesst von diesen der eine den andern absolut oder contradictorisch aus, so können wir in derselben Rücksicht offenbar nur den einen dem Subject beilegen und der eine *muss* demselben unter diesen Voraussetzungen beigelegt werden. Es folgt beides aus dem Satz des Widerspruchs. Aber man muss sich hüten, diesen Satz auf nicht contradictorisch entgegengesetzte Prädicate auszudehnen, in welche Klasse alle eigentlichen Prädicatbegriffe (der Qualitäten, Thätigkeiten) gehören, denn hier schliessen sich einestheils die Gegensätze nicht absolut aus, anderentheils liegen zwischen den Gegensätzen andere Prädicatbestimmungen in der Mitte, z. B. zwischen weiss und schwarz die übrigen Farben. Der Satz ist also auf dem Gebiete der realen Erkenntnisse unbrauchbar, weil hier ein tertium, quartum u. s. w. zwischen den sich ausschliessenden Prädicaten liegt. Es wird übrigens bei dem Ausschliessen vorausgesetzt, dass die entgegengesetzten Prädicatbestimmungen in derselben Rücksicht gedacht werden; sieht man hiervon ab, so hindert nichts, dass ein Subject entgegengesetzte Prädicate in sich vereinige. Von dem metaphysischen Gebrauch dieses Satzes wird später die Rede sein.

Es beschränken sich also die bezeichneten Denkgesetze darauf, den Widerspruch in den Urtheilen (in der oben bezeichneten Bedeutung) auszuschliessen, also den Zusammenhang in negativer Weise aufrecht zu halten — ein Grundsatz, welchen schon das Denken des gemeinen Bewusstseins, so weit es wirklich denkt, nicht bloss vorstellt, unwillkührlich befolgt. Im wissenschaftlichen Denken ist die Stelle dieses Satzes hauptsächlich im indirecten Beweise, wo die Wahrheit eines Urtheils erwiesen wird aus der offenbaren Falschheit seines contradictorischen Gegentheils. Im Allgemeinen aber setzt das Ausscheiden des Widerspruchs einen gegebenen positiven Ausgangspunkt voraus, denn da reale Prädicatbestimmungen sich nur beziehungsweise ausschliessen, so muss, wenn ein Widerspruch zwischen zwei Urtheilen als unwahr vermieden werden soll, das eine der beiden Urtheile uns bereits als ein

wahres feststehen und darin die Grenze des zu setzenden Prädicatbegriffs näher bestimmt sein. Stelle ich nur formell und allgemein den Widerspruch fest zwischen zwei Urtheilen, ohne das eine als wahr erkannt zu haben, so kann ich auch gar nicht wissen, nach welcher Seite hin der Widerspruch ausgeschieden werden muss. Folglich genügt der Satz des Widerspruches als solcher nicht, weder um die Wahrheit, noch um den objectiven Zusammenhang der Urtheile festzustellen.

Wenden wir uns nun vom disjunctiven Urtheil zum hypothetischen, so haben wir in den Verhältnissbestimmungen des Grundes und der Folge einen objectiven Zusammenhang, aber hier fragt sich, wie dieser bestimmt ist? Wir haben diese Verhältnissbestimmung mit den sich daran schliessenden Kategorien der Modalität näher ins Auge zu fassen.

b) Das Verhältniss des Grundes und der Folge und die Kategorien der Modalität.

Das Verhältniss des Grundes und der Folge unterscheidet sich auf den ersten Blick von dem des Widerspruchs dadurch, dass es nicht bloss als ein Verhältniss zweier Urtheile als solcher gedacht wird, sondern sich auf den darin gedachten Inhalt bezieht. Fasse ich ein beliebiges hypothetisches Urtheil auf, z. B. wenn es kalt wird, so bedürfen wir wärmerer Kleider, so enthält der Vordersatz den Grund und der Nachsatz die Folge nur darum, weil dies in der gedachten Sache liegt. Da aber dieser Begriff auch ausserdem als Erkenntnissgrund eine wichtige Rolle in der Erkenntnisstheorie spielt, so müssen wir denselben näher untersuchen und fragen: wie ist dies Verhältniss, der Zusammenhang des Grundes und der Folge überhaupt und wie ist der Grund im Besondern als Erkenntnissgrund zu denken?

Das Verhältniss des Grundes zur Folge wird im Allgemeinen als ein Liegen der letzteren im ersteren gedacht. Aber damit wissen wir weiter nichts, als *dass* ein Zusammenhang da ist; es fragt sich: welcher? Die Folge, sagt man,

liegt im Grunde, wie das Prädicat im Subject. Aber *wie* liegt das Prädicat im Subject? Darauf erhalten wir nirgends eine deutliche Antwort. Und doch erscheint eine nähere Bestimmung um so nöthiger, da, wie das Prädicat nur in den analytischen Urtheilen im Begriff des Subjects liegt, so auch die Folge nicht stets in dem Begriff des Grundes liegen kann, wie denn auch die analytische Logik anerkennt, dass derselbe Grund verschiedene Folgen haben und dieselbe Folge aus verschiedenen Gründen hervorgegangen sein könne. Stellt man sich das Liegen des Prädicats im Subject nach dem unbestimmten analytischen Verhältniss der Inhärenz des Accidens in der Substanz vor, so zeigt sich offenbar die Unanwendbarkeit dieses unbestimmten Verhältnisses auf das bestimmte Verhältniss von Grund und Folge, worin durchgängig Thatsachen, Erscheinungen im Verhältniss zu einander gedacht werden. Es kann wohl auch vorkommen, dass, wie Trendelenburg bemerkt, (L. U. II, 178) „im hypothetischen Urtheil von einem identischen Object gehandelt wird, z. B. wenn ein Dreieck rechtwinklig ist, so hat es die im pythagoräischen Lehrsatz ausgesprochene Eigenschaft“; hierin gehe der Vordersatz des hypothetischen Urtheils in das Subject des kategorischen, der Nachsatz in das Prädicat des kategorischen Urtheils über: z. B. das rechtwinklige Dreieck hat diese Eigenschaft. Allein ein solches Beispiel beweist weiter nichts, als dass wir die allgemeinen Beziehungen der Begriffe und Urtheile zu einander auch in hypothetischer Form denken können. Denn ein eigentliches Verhältniss von Grund und Folge enthält jenes Beispiel nicht. Auch beweist das Denken in kategorischer Form nicht, dass das Gedachte im Verhältniss der Inhärenz stehe, denn ich kann auch hypothetische Urtheile, in denen nicht von demselben Subject ausgesagt wird, in kategorischer Form denken, z. B. das oben angeführte: das Kaltwerden (die Kälte) erfordert wärmere Kleider, oder ist der Grund des Bedürfnisses derselben. Damit ist noch kein Verhältniss der Inhärenz gedacht. Ohnedem erklärt man das Bestimmtere durch das Unbestimmtere, wenn man das Verhältniss des Prädicats zum Subject durch das metaphysische

Verhältniss der Inhärenz erklären will. Ist aber das erstere Verhältniss, dem eigentlichen Begriff des Urtheils zufolge, ein elementarisches Bestimmen des Subjects, so zeigt sich aufs klarste, dass das Verhältniss der Folge zum Grunde ein verschiedenartiges ist; denn der Begriff des Grundes wird nicht durch den Begriff der Folge bestimmt, da es sich überhaupt hierbei nicht um den einzelnen Begriff handelt; auch wird, objectiv betrachtet, der Gegenstand des Grundes nicht durch die Folge bestimmt, sondern in beiden sind verschiedene objective Bestimmtheiten gesetzt, die demnach nicht bloss im logischen, sondern auch im objectiven Zusammenhang gedacht werden. — Wird nun aber zwischen Grund und Folge ein reales Verhältniss gedacht, so scheint dieses zusammen zu fallen mit der realen Verhältnissbestimmung der Ursache und Wirkung. Es werden auch wirklich beiderlei Begriffe im gewöhnlichen Sprachgebrauch nicht streng unterschieden. Der Unterschied derselben liegt darin, dass die Ursache und Wirkung nur objectiv in den Phänomenen selbst, Grund und Folge aber in Beziehung auf unser Wissen und oft nur im Wissen, als Grund und Folge der Erkenntnisse, gedacht werden; damit hängt zusammen, dass in der Ursache und Wirkung die Elemente des objectiven Zusammenhangs unmittelbar verbunden vorgestellt werden, während der in Grund und Folge gedachte Zusammenhang durch viele Mittelglieder vermittelt sein kann, auch mehr auf allgemeine Verhältnisse hinweist.

Liegt nun der Zusammenhang des Grundes und der Folge im Denken des Sachverhältnisses, so scheint *Herbart*, wie an vielen andern Begriffen, so auch an dem des Grundes und der Folge, seinen analytischen Scharfsinn umsonst verschwendet zu haben, um ihn zu einem logischen Ungeheuer, zu einem widersprechenden zu machen, umsonst nämlich, weil er die synthetische Natur dieses Begriffs-Verhältnisses verkannte und deshalb den analytischen Maassstab an dasselbe legt. Da diese Erörterung einen so wichtigen Begriff betrifft und für die analytisch-logische Auffassungsweise der Herbartschen Philosophie so ganz charakterisch ist, auch Herbart

selbst häufig darauf zurückkommt, so wollen wir sie hier genauer ins Auge fassen. Sie findet sich in der Metaphysik II. 26 ff.

„Die Folge soll liegen in dem Grunde. Aber sie soll auch *aus* ihm folgen, das heisst, sie soll sich von ihm absondern. Liegt sie nun wirklich in ihm, so gehört sie zu ihm; und wer sie willkührlich von ihm trennt, der hat nicht sein Wissen erweitert, vielmehr hat er bloss wiederholt, was er schon wusste, da er den Grund wusste. Lehrt aber die Folge etwas Neues: so ist das Neue nicht das Alte, und lag nicht in dem Grunde; es heisst dann mit Unrecht eine Folge aus demselben.

Will man nun die Folge in dem Grunde lassen? Dann ist nicht Zweierlei, nämlich Grund und Folge vorhanden, sondern nur einerlei; und das ist keins von beiden.

Will man die Folge sondern vom Grunde? So muss sie etwas Neues enthalten; das aber ist ihm fremd, es folgt nicht aus ihm. Nun ist Zweierlei vorhanden, allein es hängt nicht zusammen, es ist weder Grund noch Folge.“

Also es widerspricht sich: das unabgesonderte Liegen der Folge im Grunde einerseits und das abgesonderte Folgen der Folge aus dem Grunde anderseits. Allein es fragt sich: ist denn in dem Begriffsverhältniss des Grundes und der Folge nothwendig ein solches Liegen und ein solches Absondern gedacht? Ein solches unabgesondertes Liegen kann und darf nicht in demselben gedacht werden, weil in ihm nothwendig zwei verschiedene Urtheile und objective Bestimmtheiten gedacht sind, die, in welchem nahen Zusammenhang sie auch stehen mögen, doch unmöglich im Denken zu einem identischen Einerlei verschmelzen können. Anderseits aber würde das Denken einer völligen Absonderung den in diesem Begriffsverhältniss liegenden Zusammenhang aufheben. Das Ineinanderliegen und das Sichtrennen beider Glieder würde nur dann einen Widerspruch bilden, wenn es von demselben in derselben Rücksicht gedacht würde. Das ist aber nicht der Fall. Wenn ich urtheile: diese Begebenheit liegt in einer andern, z. B. die Auflösung des Macedonischen

Reiches liegt (hat ihren Grund) in Alexanders Tod, so liegen beide Verhältniss-Glieder nicht in demselben Sinne in einander, in welchem sie gesondert sind: realiter ist die letztere Begebenheit von der erstern, die Folge vom Grunde gesondert, idealiter aber, d. h. dem Denken des Zusammenhangs nach, liegt die letztere in der erstern. Das Eine schliesst also das Andere nicht aus. Herbart fasst das Liegen analytisch-logisch auf, das verbietet aber der synthetische Begriff des Grundes; er bleibt immer bei dem einen Gliede stehen und fordert, dass aus demselben analytisch das andere folge, das ist aber unmöglich hier, wo es sich um den objectiven Zusammenhang der Dinge handelt. Man kann also einerseits die Folge *weder* im Grunde lassen, *noch* sie von demselben sondern, da durch beides der Begriff aufgehoben wird; anderseits aber kann man sie *sowohl* in demselben lassen (weil sie objectiv mit demselben zusammenhängt) *als auch* sondern, weil sie als einzelne Begebenheiten, objective Bestimmtheiten auseinander fallen. Und eben darum wird das Liegen nicht, wie Herbart will, zum logischen Einerlei und das Abgesondertsein nicht zum unverknüpften Zweierlei. — Der vermeinte Widerspruch des Begriffs liegt also, wie überall, nicht im Begriff selbst, sondern in der einseitigen formalen Auffassung desselben, welche die Synthesis des Verhältnisses nach seinen einzelnen Elementen, Theilen messen will.

Umfasst also die Kategorie des Grundes und der Folge zwei gegebene objective Elemente, von welchen das eine (die Folge) durch den objectiven Zusammenhang mit dem andern bestimmt wird: muss demnach der Zusammenhang des Einen mit dem Andern aus der realen Anschauung und Betrachtung dieser Elemente hervorgehen; ist ferner dieser objective Zusammenhang so mannigfaltig, wie die Dinge selber, so ergiebt sich hieraus von selbst, dass auch die Gründe selbst unendlich mannigfaltig sind: der Begriff des Grundes wird eben sowohl auf die zufälligsten Veranlassungen und äusseren Bedingungen der Erscheinungen bezogen, als auf den ganzen Complex der natürlichen und weltlichen Verhältnisse. Da die Gründe von allen Seiten hergeholt werden, so gerathen sie nicht selten

mit einander in Streit, und es giebt fast keinen Grund, den man nicht versucht hätte, mit andern Gründen hinweg zu disputiren. Indess, wie sehr auch dieser Begriff missbraucht werden mag, die Wissenschaft darf denselben nicht verachten und muss ihn in Ehren halten. Leibniz machte das Denkgesetz vom zureichenden Grunde geltend, welches gewöhnlich in folgender Weise aufgestellt wird: Alles, was wir denken, muss einen Grund haben. Dies kann aber zweierlei bedeuten: es muss ein Grund sein, warum es existirt oder geschieht, ein Grund des Seins oder der Existenz (ratio essendi) oder: es muss ein Grund sein, warum wir es bejahen oder verneinen, ein Erkenntnissgrund (ratio cognoscendi). Dies Denkgesetz weiset uns mit Recht auf den überall aufzusuchenden objectiven Zusammenhang der Erscheinungen und des Erkennens hin. Indess ein Gesetz muss doch auch eigentlich eine Regel enthalten, nach welchem das demselben Unterworfene bestimmt werden kann; eine solche aber enthält dieses sogenannte Denkgesetz nicht.

Auf den Begriff des Grundes als Real-Kategorie, insofern derselbe mit dem Begriff der Ursache zusammenfällt, werden wir im folgenden Theil zurückkommen. Hier ist nur noch bestimmter zu erörtern, wie ein Erkenntnissgrund überhaupt zu denken ist.

Was heisst es denn eigentlich: jede Erkenntniss muss einen Grund haben? Sie muss als diese bestimmte Erkenntniss durch irgend etwas so geworden, so bestimmt sein. Wodurch denn? Durch sich selbst etwa? Nein, denn nehmen wir auch an, es gebe unmittelbar gewisse Wahrheiten und Erkenntnisse, so kann dies doch in keinem Falle allgemein gelten, denn sonst bedürfte die Wahrheit keiner mühsamen Erforschung und Begründung. So wird demnach die einzelne Erkenntniss durch eine andere begründet? Allein wie ist es denkbar, dass andre Erkenntnisse oder Urtheile verschiedenen Inhalts für einander Grund werden könnten? Man denkt sich zwar nicht selten den Grund und das Begründen der Erkenntniss so, als müsse jedes Urtheil durch ein anderes begründet werden, allein diese Annahme hebt im Grunde sich

selbst auf. Denn jeder Grund, zu dem wir gelangten, wäre doch wieder durch Anderes begründet und so ins Unendliche fort und es wäre reine Willkühr, irgendwo Halt zu machen im Begründen und einen selbstständigen Grund zu setzen. Eine dritte Annahme ist, es gebe irgend einen allgemeinen Grund, mag es nun ein allgemeiner Begriff oder Satz sein, aus dem alles folge, abgeleitet werden könne. Allein auch das ist bei genauerer Erwägung nicht denkbar, denn sollte dieser Begriff, dieses Urtheil so allumfassend sein, dass darin alles Andere läge, so würde es demselben an Bestimmtheit fehlen; wäre derselbe aber ein bestimmter, so würde Anderes ausser ihm liegen und er selbst nicht Alles begründen können. Es wird also nichts Anderes übrig bleiben, als dass wir unserm Erkenntnissbegriff gemäss annehmen, der Grund einer Erkenntniss könne nur liegen in dem bestimmten Denken derselben in ihrem bestimmten Zusammenhang mit der ganzen Sphäre oder der objectiven Synthesis des Bewussten überhaupt. Ein Urtheil, eine problematische Erkenntniss begründen heisst: dieselbe in bestimmten nothwendigen Zusammenhang mit dem bereits festgestellten Erkennen bringen. Ist das aber nicht eine petitio principii, dass wir den Grund suchen in dem bereits festgestellten Grunde? Nein, so ist es nicht gemeint. Dasjenige, was begründet wird, wird ja eben durch die Begründung ein integrirendes Element des objectiven Zusammenhangs; folglich konnte dieser nicht vor derselben schon fertig in demjenigen vorhanden sein, worin das Begründete, die Folge aufgenommen wurde, d. h. nicht im Grunde schon liegen. Grund und Folge werden erst und treten in Beziehung zu einander in der *That* der Begründung. Nur auf diese Weise kommen wir von einem progressus in infinitum in der Begründung los; es wird jetzt klar, wie Grund und Folge in einander liegen, ohne Eins zu sein, und endlich das oben Nachgewiesene, dass das Einzelne nicht Grund für Einzelnes sein kann, weil es nur ein einzelnes Element des Zusammenhangs ist. Dies hindert aber freilich nicht, dass einzelne Urtheile für andre Urtheile, mit denen sie dem Inhalt nach zusammenhängen, in einzelnen Bezie-

hungen Grund sein können. Nur darf man den Begriff des Grundes nicht auf alle Beziehungen des Zusammenhangs anwenden, wie z. B. A. Schopenhauer in der oben angeführten Schrift es thut in Beziehung auf das Verhältniss der Theile unter einander in einer geometrischen Figur, worin jeder derselben durch den andern bestimmt und bedingt sei. Allein, genauer erwogen, ist doch hier der einzelne Theil nicht Grund für den andern und wird auch nicht allein bestimmt durch diesen, der ihn zunächst begrenzt, vielmehr werden die einzelnen Theile mit einander bestimmt durch die ganze Synthesis der Theile in der Construction der Figur. So täuschte sich auch J. G. Fichte, wenn er sich für seine Ableitung aller Bestimmungen des Bewusstseins aus einer einzelnen auf das Denken der einzelnen Theile eines Mechanismus berief, wobei man von jedem einzelnen Theile, z. B. von dem bestimmten Rade einer Uhr, auf alle übrigen Theile schliessen könne (sämmtliche Werke II. S. 349). Allein das kann Jemand nur dann, wenn er eine genaue Kenntniss der ganzen Construction des Mechanismus hat; es wird also dabei nicht allein vom Einzelnen auf das Einzelne geschlossen, sondern im Hintergrunde ist der Gedanke der Synthesis der einzelnen Theile; nur beziehungsweise kann an Gegenständen Einzelnes aus Einzelnem geschlossen werden. Wie sich übrigens der Begriff des Grundes zu dem des Schlusses verhalte, werden wir erst beurtheilen können, wenn wir erst den letztern näher kennen gelernt haben.

Auch Trendelenburg hat diese synthetische Natur des Grundes nicht verkannt (s. bes. l. U. II, 102 ff.). Wenn derselbe im Uebrigen die Begründung auf das Allgemeine zurückführt (S. 119, 208), so will er nichtsdestoweniger, mit Andern, in den Thatsachen äussere Erkenntnissgründe anerkannt wissen, in sofern sie für das Denken Anstoss werden, um für dieselben den eigentlichen hervorbringenden Grund zu finden. Diese Anwendung des Begriffs erscheint nicht ganz angemessen, da ja die Erscheinung, die jetzt eben als Problem das Denken in Bewegung setzt, als integrirende Folge eines universellen Grundes sich ergeben soll. Wie

indess die Begründung in den verschiedenen Gebieten des Wissens möglich ist, das haben wir in den folgenden Theilen zu untersuchen.

Dass nun das Begründete in seinem gewussten Verhältniss zum Grunde durch die allgemeinen Reflexionsbestimmungen des Möglichen und Nothwendigen gedacht wird, ist oben bereits angedeutet worden. Diese Kategorien der Modalität bezeichnen also den Zusammenhang des im einzelnen Urtheile Gedachten mit dem von uns gedachten Zusammenhang der Dinge, oder den einer einzelnen Folge mit dem Complex der Gründe. Hiernach ist der Streit über die subjective oder objective Bedeutung dieser Kategorien zu entscheiden. Allerdings sind, wie Kant bemerkt, diese Begriffe nicht Bestimmungen der Dinge selbst, denn auch als Verhältnissbestimmungen des Geschehens, der Thätigkeiten u. s. w. werden diese Begriffe eben so, wie der des Grundes, doch immer in Beziehung auf unser Wissen gedacht. Als *nothwendig* denken wir diejenigen Bestimmungen des Geschehens, deren Gründe wir als existirend vollständig erkannt haben. Dem Nothwendigen steht als sein Gegensatz nicht das Mögliche, sondern das *Unmögliche* gegenüber, d. h. dasjenige Geschehen ist unmöglich, wovon wir wissen, dass die dazu nöthigen Bedingungen, Gründe nicht vorhanden sind oder sein werden. Für ein *mögliches* Ereigniss müssen wir ebenfalls die allgemeinen Bedingungen und Gründe vollständig kennen; thun wir das nicht und das Ereigniss tritt ein aus uns unbekannten Gründen und Bedingungen, so erscheint es für das Bewusstsein als ein *zufälliges*. (In Beziehung auf das Erkanntwerden steht also das Zufällige dem Nothwendigen und Unmöglichen gegenüber; das Gebiet des Zufalls ist das dunkle der unendlichen Einzelheiten, deren Verkettungen zu verfolgen, theils über theils unter dem Horizont unsers Erkennens liegt). Wir denken also die allgemeinen Gründe des Möglichen als vorhanden, kennen aber doch nicht den ganzen Complex des Zusammenhangs, wodurch das wirkliche Geschehen hervorgetrieben wird, denn sonst würden wir es als nothwendig erkennen. So werden wir z. B. die künftigen Handlungen

freier Wesen nur als möglich, nicht als nothwendig oder unmöglich erkennen können, weil wir unmöglich den ganzen Complex der durch die freien Handlungen selbst sich ergebenden Gründe und Folgen übersehen können. Diese Kategorien haben aber, weil sie zu unserm Wissen in Beziehung stehen, darum doch nicht bloss subjective Bedeutung, denn sie werden zugleich auf unser Wissen des Zusammenhangs, auf die objectiven Bestimmungen desselben bezogen, sie haben also auch objective Bedeutung.

Geht man bei der Bestimmung dieser Kategorien nicht vom bestimmten Denken des Gegebenen, Wirklichen, des objectiven Zusammenhangs aus, so geräth man nothwendig auf leere oder verworrene Vorstellungen über dieselben, wie dies der Gebrauch dieser Kategorien in der gewöhnlichen Reflexion und vielfach auch die Lehrbücher der Logik und Metaphysik beweisen. Ganz bodenlos sind die Erklärungen der Wolffischen Metaphysik, z. B. possibile est, quod nullam contradictionem involvit, seu quod non est impossibile. Fragen wir nun, was sich widerspricht? da sind wir ganz im Dunkeln, weil dafür keine Regel der Beurtheilung vorhanden ist, als der Satz der Identität, dieser aber, wie gezeigt, uns nicht die geringste Hülfe bietet.

Blicken wir jetzt auf unsere Erörterung der Reflexions-Kategorien zurück, so hat sich das bestätigt, was sich aus der allgemeinen Betrachtung des ersten Theils ergab, nämlich, dass dieselben nicht gegenstandslose oder sogenannte rein innerliche apriorische Begriffe sind, dass sie vielmehr ihren bestimmten thatsächlichen Inhalt in den Positionen des Denkens, in den Begriffen, Urtheilen und deren Verknüpfungen haben; ferner, dass dieselben, eben deshalb, weil sie diese logischen Formen, nicht aber den Inhalt des Urtheils bestimmen, nicht als gesetzgebende Formen des Erkennens und noch weniger als Formen des Realen selbst anerkannt werden können. Wir haben endlich bemerkt, dass die Reflexions-Kategorien zuerst in Gegensätzen (Allgemeines und Besonderes, Position und Negation), dann in Verhältnissbestimmungen gedacht werden; hierbei ergab sich aber, dass wir

die Glieder dieser Gegensätze und Verhältnisse nicht in abstractem Gegensatz zu einander denken dürfen, sondern dieselben als Elemente des Urtheils auf die im Denken gesetzte objective Synthesis beziehen müssen. Hierdurch hat sich denn unser Erkenntnissbegriff vollständig bewährt. Zuletzt führte uns von den betrachteten Verknüpfungsformen die eine, die des Grundes und der Folge, zu der Betrachtung des Inhalts selbst, also zu den folgenden Theilen; die andere, die der Einstimmung und des Widerspruches, leitet uns zu der formalen oder analytischen Verknüpfung der Urtheile im Schluss, worin von allem Inhalt gänzlich abgesehen wird.

2) Die formale Verknüpfung der Urtheile im Schluss.

Aristoteles hat bereits die analytische Lehre von den Schlüssen in einer solchen Schärfe und Vollständigkeit der Formen aufgestellt, dass die Scholastiker und die spätern Logiker nur einzelne Lücken in formeller Beziehung zu ergänzen fanden. Hier soll nur ein Abriss der Syllogistik gegeben, nicht in das Detail der Formen derselben eingegangen werden, weil wir ihr aus Gründen, die sich am Schluss dieses Abschnitts ergeben werden, nicht den wissenschaftlichen Werth beilegen können, der für dieselbe, besonders in früheren Zeiten, wo das reale Wissen noch wenig entwickelt war, in Anspruch genommen wurde.

Das formale, analytische Verknüpfen der Urtheile besteht darin, aus gegebenen Urtheilen, ohne Rücksicht auf ihren Inhalt, andere, die darin liegen, abzuleiten, oder dieselben als solche nachzuweisen, die in und mit jenen nothwendig gedacht werden. — Als allgemeines Princip desselben betrachtet man den Satz der Identität und des Widerspruches. Es handelt sich nämlich bei diesen gegebenen und abzuleitenden Urtheilen darum, ob die darin enthaltenen Begriffe einander beigelegt, subsumirt oder einander entgegengesetzt werden und werden müssen. Ist nur *ein* Urtheil für die Ableitung gegeben, so kann bei derselben nur der Gegensatz der logischen Formen des Urtheils in Betracht kommen (des

Allgemeinen und Besondern und der Position und Negation) und das abgeleitete Urtheil heisst ein *unmittelbarer Schluss* oder eine *Folgerung*. Sind für die Ableitung *zwei* (oder mehrere) Urtheile gegeben, so kommt es auf die Einstimmung oder die Identität ihrer Begriffe mit einem dritten, dem Mittelbegriffe, an: der durch diese vermittelte Folgerung erzeugte Schluss ist der eigentliche, der mittelbare, der *Vernunft-Schluss* (Syllogismus). Man hat diese beiden Gattungen auch als Schlüsse des ersten und des zweiten Grades unterschieden. Aus dem fortgesetzten Schliessen entsteht in Beziehung auf bestimmte Resultate das Verfahren des *Beweises*. Dieses sind also die drei analytischen Formen, die im Folgenden näher zu erörtern sind. Schliesslich fassen wir die Bedeutung des Schlusses und des analytisch-syllogistischen Verfahrens überhaupt ins Auge, indem wir dabei einerseits auf den Begriff der Erkenntniss zurück, anderseits auf das empirische Erkennen vorwärts blicken, zu dessen Betrachtung im dritten Theil wir dann übergehen.

A. Von den Folgerungen oder unmittelbaren Schlüssen.

Bei den Folgerungen aus einzelnen Urtheilen also wird aus dem Gegensatz der logischen Formen des (einfachen) Urtheils abgeleitet; es sind demnach dabei nur die sogenannten Formen der Quantität und Qualität zu beachten, wozu noch in gewisser Beziehung der Gegensatz der Subject- und der Prädicatbegriffe in der Umkehrung der Urtheile kommt.

In Rücksicht der *Quantität* lassen sich aus einem allgemeinen Urtheil besondere ableiten, aber nicht umgekehrt aus einem besondern ein allgemeines, wie dies die alte logische Regel ausdrückt: ab universali ad particulare valet consequentia; a particulari ad universale non valet consequentia. Das sogenannte dictum de omni et nullo berücksichtigt auch die Einzelheit: quidquid de omnibus valet, valet etiam de quibusdam et singulis; quidquid de nullo valet, nec de quibusdam valet, nec de singulis. Man nennt das Verhältniss zweier Urtheile von gleichem Inhalt und bloss verschiedener

Quantität *Subalternation* und die Folgerungen des einen aus dem andern *Schlüsse per subalternationem.* Wir folgern aus der Unrichtigkeit des besondern Urtheils die Unrichtigkeit des allgemeinen (ad subalternantem), aber nicht umgekehrt aus der Unrichtigkeit des allgemeinen die Unrichtigkeit des besondern (ad subalternatam), denn die Unrichtigkeit des allgemeinen bezieht sich nur auf die Allheit der Subjecte, aber zwischen der ausgeschlossenen Allheit und der verneinten Einzelheit liegt das Particuläre: von einzelnen Subjecten kann in diesem Falle das Urtheil gelten. In der Richtigkeit eines besondern Urtheils liegt die Unrichtigkeit des gegenüberstehenden allgemeinen.

In Beziehung auf die *Qualität* der Urtheile folgert man aus der Wahrheit bejahender Urtheile die Unwahrheit verneinender und aus der Unwahrheit bejahender die Wahrheit verneinender: die *Folgerungen per oppositionem* (wenn überhaupt bei dieser einfachen Form-Verschiedenheit eine Folgerung statt findet). Aber das Verhältniss wird complicirter, wenn hierbei zugleich die Bestimmungen der Quantität in Betracht kommen und dann verschiedene Gegensätze unterschieden werden. Zwischen zwei Urtheilen von verschiedener Quantität und Qualität, zwischen einem particulären Urtheil und dem entgegengesetzten allgemeinen findet der *contradictorische* Gegensatz statt, zwischen zwei entgegengesetzten allgemeinen der *conträre* und zwischen zwei particulären Urtheilen der *subconträre.* Hiernach sind die Folgerungen zu unterscheiden. 1) Contradictorisch entgegengesetzte Urtheile können weder beide wahr, noch beide falsch sein. Also aus der Wahrheit des einen folgt die Unwahrheit des entgegengesetzten und umgekehrt aus der Unwahrheit des einen die Wahrheit des entgegengesetzten. Aus der Gültigkeit des allgemeinen Urtheils folgt ad contradictoriam die Ungültigkeit des entgegengesetzten besondern und so in Beziehung auf die drei andern möglichen Combinationen. — 2) Die conträr entgegengesetzten können nicht beide wahr, wohl aber beide falsch sein. Wir folgern also ad contrariam von der Richtigkeit des einen auf die Unrichtigkeit des andern, aber nicht

umgekehrt von der Unrichtigkeit des einen auf die Richtigkeit des andern. Wenn z. B. das Urtheil richtig ist: alle irdische Wesen sind vergänglich, so folgt ad contrariam die Unrichtigkeit des Urtheils: kein irdisches Wesen ist vergänglich; wenn aber das Urtheil falsch ist, dass alle irdische Wesen nach dem Tode fortleben, so folgt daraus nicht die Richtigkeit des Satzes, dass kein irdisches Wesen nach dem Tode fortlebt. — 3) Ad subcontrariam folgern wir aus der Unrichtigkeit des einen particularen Urtheils die Richtigkeit des entgegengesetzten. Wenn es z. B. unrichtig ist, dass einige irdische Wesen nach dem Tode fortleben, so liegt darin die Richtigkeit des Satzes, dass einige irdische Wesen nach dem Tode nicht fortleben. Dagegen lässt sich von der Richtigkeit des particularen bejahenden Urtheils weder auf die Richtigkeit, noch auf die Unrichtigkeit des entgegengesetzten particularen schliessen. Wenn ich z. B. richtig urtheile, dass einige Infusorien Gefässe und Nerven haben, so folgt daraus nicht, dass das entgegengesetzte particulare Urtheil unrichtig oder richtig ist, das Urtheil nämlich: einige Infusorien haben keine Gefässe und Nerven. Ich scheine zwar, indem ich mein Urtheil auf einige Subjecte beschränke, von den andern das Entgegengesetzte als richtig anzunehmen und so geschieht es auch in den meisten Fällen; allein wer seine Urtheile sorgfältig auf die Erfahrung stützt, der wird zuerst particulare Urtheile bilden müssen; was er nun von einigen prädicirt, das gilt von allen, vielleicht auch nicht; er ist weder zu dem entgegengesetzt verneinenden noch zu dem bejahenden Urtheil logisch berechtigt und muss die Entscheidung der weiteren Forschung überlassen.

Die Relation und die Modalität der Urtheile kommen eigentlich bei den Folgerungen nicht in Betracht, da diese letzteren aus Einem Urtheil hervorgehen. Einige Bemerkungen indess mögen, des formellen Zusammenhanges wegen, hier Platz finden. In Rücksicht der *Relation* lassen sich aus disjunctiven Urtheilen hypothetische ableiten, indem man die einzelnen problematischen Urtheile des erstern in entgegengesetzter Qualität hypothetisch verknüpft. Im disjunctiven

Urtheil ist ausgedrückt: x ist entweder A oder Nicht A (=B). Daraus folgt: wenn A ist, so ist B nicht, wenn A nicht ist, so ist B; wenn B ist, so ist A nicht, wenn B nicht ist, so ist A. — In Rücksicht der Modalität kann man von dem Nothwendigen auf das Wirkliche und Mögliche, von dem Wirklichen auf das Mögliche schliessen, nicht aber umgekehrt von dem Möglichen auf das Wirkliche und nicht von dem Möglichen und Wirklichen auf das Nothwendige.

Betrachtet man das Urtheil als eine blosse Combination von Begriffen, so kann man auch andere Urtheile combiniren, wenn man die Begriffe des Subjects und Prädicats umkehrt, ihre Stellen vertauschen lässt. Die Logik nennt sie *Folgerungen per conversionem*, wenn die Qualität unverändert bleibt; *Folgerungen per contrapositionem*, wenn auch die Qualität verändert wird.

Allgemein verneinende und besonders bejahende Urtheile kann man *rein* umkehren (convertiren), d. h. so, dass die Quantität dieselbe bleibt (conversio simplex), allgemein bejahende nur mit veränderter Quantität (conversio per accidens). Das allgemein bejahende Urtheil: Alle S sind P, drückt nur die einseitig nothwendige Verbindung aus, dass zu jedem S das P gehöre. Aber P ist ein allgemeiner Begriff, der sich auch weiter erstrecken kann, in welchem Falle P dem S nur theilweise (particulariter) zukommt. Allein wenn kein S ist P, so kann auch kein P sein S und wenn einige S sind P, so sind auch einige P S. — Die Folgerungen per contrapositionem entstehen, wenn die Negation in das bisherige Prädicat aufgenommen wird, z. B. aus dem Urtheile alle S sind P wird durch contrapositio simplex: alles, was nicht P ist, ist auch nicht S, oder kein Nicht-P ist S. Simpliciter lassen sich die allgemein bejahenden und die particular verneinenden contraponiren, nicht die allgemein verneinenden; gar nicht die besonders bejahenden. Die Regeln der Contraposition sind also die umgekehrten der Conversion.

Im Allgemeinen muss bemerkt werden, dass die Umkehrung, da sie das Urtheil ganz als eine zufällige Combination von Begriffen behandelt, durchgängig nur ein willkührliches

Spiel der Reflexion zum Vorschein bringt, welches keine Bedeutung für den Erkenntnissprocess hat. Lotze u. A. führen die Umkehrung der Glieder in einer richtigen Definition an, aber hier werden nicht zwei Urtheile umgekehrt, da das eine Glied ein Subjectbegriff ist.

B. Von den eigentlichen Schlüssen (syllogismus).

Es sind hier zunächst im einfachen Schluss zwei Urtheile gegeben, welche die *Prämissen* heissen; das neue aus denselben abgeleitete Urtheil heisst der *Schlusssatz* (conclusio). Man unterscheidet als Gattungen der Schlüsse, den Urtheilsformen der Relation gemäss, die kategorischen, hypothetischen und disjunctiven. Es kommen jedoch hauptsächlich die kategorischen in Betracht, da in den beiden andern Gattungen die Schlusssätze sich mehr unmittelbar — vermöge der erörterten Verknüpfungs-Formen der Urtheile — ergeben.

a) Die kategorischen Schlüsse.

Erwägen wir zuerst die allgemeinen Bedingungen eines kategorischen Schlusses. Es sind zwei selbstständige Urtheile gegeben. Diese müssen nothwendig Einen Begriff gemein haben, wenn ein Schluss erfolgen soll; dieser Begriff heisst darum der *terminus medius, Mittelbegriff.* Ferner dürfen die Prämissen nicht beide verneinend und nicht beide particular sein, denn ex mere negativis et particularibus nihil sequitur. Eine der Prämissen also muss eine allgemeine Regel enthalten, welche den sogenannten *Obersatz*, die propositio major bildet, die andre muss einen Begriff unter die Bedingung der allgemeinen Regel stellen: dies ist der *Untersatz*, die propositio minor, welcher also nicht verneinend sein darf, wenn der Obersatz particular ist, denn dann würde keine nothwendige Beziehung des einen Urtheils auf das andre vorhanden sein. Der Schlusssatz kann nur bejahend und allgemein sein, wenn es auch beide Prämissen sind, daher die Regel: conclusio sequitur partem debiliorem, d. h. derselbe ist verneinend oder particular, wenn es eine der Prämissen ist; er richtet sich in

Ansehung der Qualität nach dem Obersatz, in der Quantität nach dem Untersatz.

Was das Verhältniss der Begriffe betrifft, so stellte Aristoteles als Princip der logischen Schlüsse die Unterordnung der Begriffe auf. Da der Begriff C (der terminus minor) dem Begriff B (terminus medius) und B dem Begriff A (terminus major) untergeordnet ist, so steht C unter A. Gewöhnlich aber wird die Subsumtion der Begriffe mit Kant nach dem Inhalt aufgefasst.

Die Verknüpfung der beiden Begriffe des Schlusses mit dem Mittelbegriff kann sich nun aber, nach ihrem verschiedenen Verhältniss zu demselben, verschieden gestalten. Hierdurch entstehen die verschiedenen Arten oder Figuren (Schemate) der kategorischen Schlüsse. Aristoteles stellte derselben drei auf, zu welchen später der berühmte Arzt Galenus noch eine vierte hinzufügte. Sie werden jetzt gewöhnlich, etwas abweichend von Aristoteles, nach der Stellung des Mittelbegriffs in folgender Weise bestimmt: der terminus medius kann im Obersatz Subject und im Untersatz Prädicat sein, oder in beiden Prämissen Prädicat, oder in beiden Subject, oder im Obersatz Prädicat und im Untersatz Subject, was folgende Tafel anschaulich macht:

I.	II.	III.	IV.
m p	p m	m p	p m
s m	s m	m s	m s

s p.

In jeder Figur unterscheidet man wiederum mehrere modi, je nachdem die Prämissen der Quantität und Qualität nach bestimmt sind. Die üblichen Namen rühren von den Scholastikern her. Die drei Sylben nämlich bezeichnen die Zahl der Sätze, die Vokale in denselben die Quantität und Qualität des Urtheils und zwar A das allgemein bejahende, E das allgemein verneinende, I das particulär bejahende und O das particulär verneinende, wie dies die alten Memorial-Verse bezeichnen.

Asserit A, negat E, verum generaliter ambo.
Asserit I, negat O, sed particulariter ambo.

Die *erste Figur* (m p — s m) ist eigentlich die Hauptfigur, die gewöhnliche der kategorischen Schlüsse. Man schliesst in ihr nach dem oben bezeichneten dictum de omni et nullo oder nach dem Satz, den Kant als die Regel aller kategorischen Schlüsse aufstellt: nota notae est etiam nota rei; repugnans notae repugnat etiam rei. Was dem Merkmal der Sache zukommt, das kommt auch der Sache selbst zu, und was dem Merkmal einer Sache widerspricht, das widerspricht auch der Sache selbst. In den drei andern Figuren kommt es eigentlich auf die qualitative und quantitative Stellung des medius terminus an, um nach den Regeln der ersten Figur schliessen zu können. Die gültigen modi der ersten Figur (denn vermöge der oben aufgestellten Bedingungen sind nicht alle möglichen Combinationen derselben wirklich auszuführen) sind: barbara, celarent, darii, ferio; es wird also in barbara und darii allgemein und besonders bejahend, in celarent und ferio allgemein und besonders verneinend geschlossen.

In der *zweiten Figur* (p m — s m) wird derselbe Mittelbegriff von zwei verschiedenen Begriffen p und s prädicirt. Allein da m bei beiden Begriffen doch nur ein einzelnes Merkmal unter mehrern ist, so kann von der Identität in dieser einzelnen Beziehung nicht geschlossen werden auf die Identität in allen Beziehungen. Es kann hier also nur ein verneinender Schluss statt finden. Es wird von dem entgegengesetzten Verhältniss zweier Begriffe zu einem dritten geschlossen, dass sie unter sich entgegengesetzt sind. Der Obersatz muss auch hier allgemein sein, weil sonst keine logische Beziehung (Subsumtion) statt finden könnte. Die gültigen modi sind: cesare, camestres, festino, baroco. In Cesare z. B. schliesst man: Kein Materielles hat einen freien Willen; Alle Geister haben einen freien Willen; Also ist kein Geist ein Materielles.

In der *dritten Figur* (m p — m s) werden von demselben Subject (dem Mittelbegriff) in den Prämissen verschiedene Prädicate ausgesagt und im Schlusssatz wird eins derselben zum Subject und erhält das andere zum Prädicat. Mit andern Worten: Prädicate, die von demselben Subject prädicirt

werden, müssen auch von einander prädicirt werden können, jedoch unmöglich allgemein, denn sonst fielen s und p ganz zusammen, und es bedürfte keines Schlusses. Da nun der Schlusssatz nicht allgemein sein kann, so muss auch der Untersatz particular sein. Also: Begriffe, die von demselben Subject ausgesagt werden, lassen sich mit beschränkter Quantität von einander prädiciren. Die gültigen modi sind: darapti, felapton, disamis, datisi, bocardo, ferison.

In der *vierten Figur* (p m — m s) wird geschlossen, dass s p sei, weil p denselben Begriff m als Prädicat in sich schliesst, der seinerseits im Untersatz s als Prädicat umfasst; oder: das Subject des Schlusssatzes ist im Untersatz Prädicat desjenigen Subjects, welches im Obersatz Prädicat ist des Prädicats des Schlusssatzes. Es ist also alles umgekehrt und diese Schlussfigur eigentlich nur der Combination der Begriffe nach möglich. Sie lässt sich im wirklichen Urtheil nicht ausführen und ist daher auch mit Recht verworfen worden.

Es ist zu bemerken, dass in keiner der drei letzten Figuren ein allgemeiner positiver Schlusssatz zu Stande kommt, was doch der eigentliche Zweck des Schlusses ist, und dass in denselben eine in den Begriffen nicht liegende Beschränkung der Quantität und Qualität der Prämissen vorgenommen werden muss, um überhaupt einen Schluss möglich zu machen. Man hat deshalb auch die erste Figur immer als die Hauptfigur betrachtet und schon Aristoteles versuchte, die andern auf dieselbe zurückzuführen. Der Fortschritt ist aber auch in der ersten Figur ein rein analytischer, d. h. der Schlusssatz liegt eigentlich schon im Obersatz; mit andern Worten: der Obersatz wird eigentlich im Schlusssatz mit der Anwendung auf eine Art oder ein einzelnes Subject wiederholt. Wenn ich erst weiss, dass alle Menschen sterblich sind, so bedarf es kaum einer besondern Denk-Operation, um zu wissen, dass Cajus sterblich ist. In der zweiten Figur ist das Resultat, dass wir zwei Begriffe als einander entgegengesetzt bestimmen. Nach der dritten Figur schliessend, stellen wir fest, dass zwei Begriffe mit quantitativer Beschränkung von einander prädicirt werden können. Indess abgesehen davon,

dass diese Beschränkung ganz unbestimmt bleibt, so kommt im dem Falle, dass die beiden ausgesagten Prädicate disparate Begriffe sind, nicht einmal etwas vernünftig Denkbares zum Vorschein, z. B. Die Esel sind dumm; Einige Esel sind grau; Folglich: Einiges Graue ist dumm.

b) Die hypothetischen Schlüsse.

Zu diesen gehören alle diejenigen, von denen ein einzelnes Glied hypothetisch ist. Die gewöhnliche Form aber ist diejenige, in welcher vermittelst eines kategorischen Untersatzes ein kategorischer Schlusssatz abgeleitet wird. Im Untersatz nämlich wird entweder der Vordersatz (das antecedens) des Obersatzes gesetzt und dann im Schlusssatz der Nachsatz (das consequens) als nothwendig gefolgert — dies ist der *modus ponens* — oder das consequens wird im Untersatz aufgehoben und demnach auch im Schlusssatz das antecedens aufgehoben — der *modus tollens*. Das Princip der hypothetischen Schlüsse ist also, wie es die älteren Logiker ausdrückten: A ratione ad rationatum, a negatione rationati ad negationem rationis valet consequentia. Man schliesst also modo ponente vom Setzen des Grundes auf das Setzen der Folge (Wenn a ist, so ist c; nun ist a, also ist c), modo tollente von der Aufhebung der Folge auf die Aufhebung des Grundes (Wenn a ist, so ist c, nun ist c nicht, folglich ist a nicht). Man darf aber beides nicht umkehren: man darf weder von der Aufhebung des Grundes auf die Aufhebung der Folge, noch vom Setzen der Folge auf das Setzen des Grundes schliessen, denn wir befinden uns hier im Gebiet des objectiven Zusammenhangs, durch welchen sehr verschiedenartige Verhältnisse zwischen Gründen und Folgen möglich sind.

c) Die disjunctiven Schlüsse.

So heissen im weitern Sinne alle diejenigen Schlüsse, in denen eine oder beide Prämissen disjunctive Urtheile sind;

die gewöhnlich so genannte Form ist die, worin von den in einem disjunctiven Urtheil, als dem Obersatz, enthaltenen problematischen Urtheilen (den membris disjunctis), eines im Untersatz gesetzt oder aufgehoben wird. Man schliesst sodann modo ponente von der Setzung des einen Gliedes auf die Aufhebung des andern und modo tollente von der Aufhebung des einen auf die Setzung des andern, wie oben bereits angedeutet. Das Princip der disjunctiven Schlüsse ist also das principium exclusi tertii, oder wie die Logiker es genauer bezeichneten: a contradictorie oppositorum negatione unius ad affirmationem alterius, a positione unius ad negationem alterius valet consequentia.

Eine eigne zusammengesetzte Form der beiden letztern Gattungen der Schlüsse bildet das sogenannte *Dilemma.* Es stellt einen zweigliedrigen hypothetisch-disjunctiven Obersatz auf, setzt im Untersatz, dass die beiden möglichen Folgen des hypothetisch gesetzten Grundes nicht vorhanden sind: woraus denn folgt, dass auch der Grund aufgehoben werden muss. (Wenn A wäre, so müsste entweder B oder C sein. Nun ist weder B noch C: also ist auch A nicht) z. B.

Obersatz: Wäre unser Geist etwas blos Materielles, so könnte er weder zur Idee sich erheben, noch frei handeln.

Untersatz: Nun aber erhebt sich unser Geist zur Idee des Unendlichen und handelt frei.

Schluss: Also ist der Geist nicht bloss Materie.

Die Alten haben sich viel mit dem Dilemma zu schaffen gemacht und nannten diesen Schluss den gehörnten, weil er die beiden Prämissen als Hörner voranstrecke und dazu bestimmt war, den Andern in die Enge zu treiben. Einige dieser Dilemmen sind uns überliefert worden, der vom Krokodil u. a.

Die verschiedenartigen einfachen Schlüsse können nun auch sehr vielfältig zusammengesetzt, zu einer Schlussreihe, zu Schlussketten (Polysyllogismen) verknüpft werden. Von diesen wird unterschieden der Kettenschluss (Sorites), der aus mehr als zwei Prämissen den Schlussatz bildet, wovon dann wiederum mehrere Formen aufgestellt werden, die man in den Lehrbüchern der analytischen Logik von

Bachmann, Twesten u. A. nachsehen kann. Als besondere Formen der Schlüsse, in denen einzelne leicht zu ergänzende Glieder weggelassen sind, werden das *Enthymem* und das *Epicherem* unterschieden, unter welchen Namen übrigens von Aristoteles andere Formen verstanden werden. Die Trugschlüsse nennt man *Paralogismen*, in sofern man durch dieselben sich selbst täuscht, *Sophismen*, in sofern man Andere dadurch zu hintergehen sucht. Bei den Alten waren viele der letztern berühmt geworden, z. B. der Verhüllte, der Sorites, der Gehörnte, der Kahlkopf u. s. w. Aristoteles widmete den Trugschlüssen eine eigene Abhandlung.

Zu den Schlüssen rechnet man gewöhnlich auch die Processe der Induction und der Analogie, welche Kant als Schlüsse der reflectirenden Urtheilskraft — den Vernunftschlüssen gegenüber — bezeichnet. Von einigen neuern Logikern sind sie sogar auf die Figuren der kategorischen Schlüsse zurückgeführt worden. Allein diese Processe kommen, wie später genauer nachzuweisen ist, nicht bloss auf dem Wege analytischer Ableitung zu Stande; es kann in der Induction nicht vom Besondern auf das Allgemeine geschlossen werden, weil ein solcher Schluss überhaupt nicht zulässig ist. Sie fallen also in eine andere Sphäre, die des empirischen Erkenntnissprocesses. *Fries* fasst diese letztere Gattung der Urtheile mit andern unvollkommenen Syllogismen zusammen unter dem Begriff der *Wahrscheinlichkeitsschlüsse* (Logik S. 452 ff.). Es beruhe nämlich die Wahrscheinlichkeit auf Schlüssen, weil Urtheile aus Urtheilen gerechtfertigt würden, obgleich nur aus getheilten überwiegenden Gründen. Diese Schlüsse gehen, nach Fries, aus denselben syllogistischen Formen hervor, nur werden diese unvollständig angewendet, weil der Ober- oder Unter-Satz unvollständig sei. So werde z. B. im gemeinen Leben aus dem Kleide auf den Mann, aus dem bekannten Einbande auf das Buch geschlossen. Allein solche Annahmen des Wahrscheinlichen, die schon Aristoteles als Enthymeme von den Syllogismen unterschied, liegen ausser dem Bereiche der logischen Formen des Schlusses, wie denn auch Fries die Wahrscheinlichkeits-

schlüsse auf die reflectirende Urtheilskraft, deren Wesen im Gefühl bestehe (S. 380), zurückführt; sie entstehen mehr durch Association und Gewohnheit der Verknüpfung gewisser Vorstellungen. Dass die sogenannte mathematische Wahrscheinlichkeit der Rechnung unterworfen werden kann, ist ein Umstand, der ganz ausser der Sphäre des Schlusses liegt.

C. Von den Beweisen überhaupt.

Die Schlüsse bringen den Zusammenhang zwischen gegebenen Urtheilen zum Bewusstsein und bilden daher die Mittel und die Form des Beweises, denn *beweisen* heisst die Wahrheit eines (bis jetzt) problematischen Urtheils feststellen durch seinen *nothwendigen* Zusammenhang mit gegebenen, bereits feststehenden Urtheilen. Es liegt also im Begriff des Beweises, dass nicht, wie Pascal wollte, Alles bewiesen werden kann, dass vielmehr von einem Anfang des Gewussten (principium, *Princip*), welcher fest steht und nicht mehr des Beweises bedarf, ausgegangen werden muss. Das Princip kann nicht in einem einzelnen Begriff gegeben sein, weil dieser nur im Urtheil, in Beziehung auf andere, ein bestimmter sein kann. Die Form des Urtheils oder der Urtheile, welche als Princip gelten, kann eine verschiedene sein, wie denn bekanntlich die mathematischen Beweise von Grundsätzen (Axiomen), Definitionen und Postulaten (Heischesätze) ausgehen, welche letztere fordern, einen nicht unmittelbar gegebenen Gedanken zu vollziehen.

Das Beweisverfahren ist ein *progressives* oder *regressives*, progressiv, wenn es vom Princip und den Beweisgründen (argumenta) hinabsteigt bis zu dem zu beweisenden Urtheil (die thesis), regressiv, wenn es von der Thesis zu den Gründen auf- oder zurückgeht. Geschieht der Beweis in der Form des eigentlichen Schlusses, so dass die Thesis als liegend in dem Ausgangspunct des Beweises nachgewiesen wird, so ist der Beweis ein *analytischer;* handelt es sich aber um den objectiven Zusammenhang von gegebenen Bestimmungen, die nicht analytisch zusammenhängen, so dass

neue Momente, Synthesen des Urtheils, im Verlauf des Beweises hinzukommen, so ist der Beweis ein *synthetischer*. Der Beweis ist seiner Form nach ein *directer*, wenn er progressiv oder regressiv die Thesis aus einem andern Urtheil ableitet, ein *indirecter* oder *apagogischer*, wenn er die Thesis aus der Unmöglichkeit ihres contradictorischen Gegentheils erweiset. Der indirecte geht also nicht von einem bestimmten Princip aus, aber er muss ebenfalls gewisse Wahrheiten oder festgestellte Urtheile voraussetzen, mit welchen das contradictorische Gegentheil der Thesis in Widerspruch steht. In dieser Hinsicht ist der indirecte Beweis synthetisch, was hauptsächlich von Aloys Mayr in dem angeführten Werke hervorgehoben worden ist. Man hat über die Vorzüglichkeit des einen oder des andern gestritten. Der indirecte Beweis, sagt man, gebe keine Einsicht in den Grund der Sache; es schlichen sich leichter Fehlschlüsse ein, wenn der Gegensatz der Thesis nicht streng contradictorisch gedacht wird, in welchem Falle ein drittes möglich ist. Indess, wenn wir bei dem analytischen Beweise stehen bleiben, so müssen wir Mayr beistimmen, der den indirecten höher stellt, weil der directe uns eigentlich nicht zu einer neuen Wahrheit führe, der indirecte aber überall eintreten müsse, wo ein wahrhaft neuer Satz mit vorhergehenden Sätzen in Verbindung gebracht werden soll. Dies nämlich werde auf dem mathematischen Gebiet ganz einfach dadurch bewirkt, dass die Contradiction des Satzes $a >$ oder $< b$ als den vorhergehenden Sätzen widersprechend, also die Gleichheit $a = b$ als wahr gefunden wird. Der indirecte Beweis wird ausschliesslich gebraucht einerseits zur Widerlegung, anderseits zur Aufstellung von Ausgangspuncten der directen Beweise, denn diese können, wenn sie des Beweises überhaupt fähig sind, nur indirect bewiesen werden. Der directe analytische Beweis schliesst uns nichts auf, was nicht in dem Urtheil, von dem ausgegangen wird, schon liegt; der indirecte führt uns auf den Zusammenhang des im Beweis Gedachten mit der Sphäre, in der dieses liegt. Ein indirecter Beweis für die Richtigkeit des Princips, der freilich erst hintennach kommt, liegt darin,

dass sich dasselbe durch die sich natürlich aus ihm ergebenden Folgen bewährt.

Vom synthetischen Beweis, der ganz dem empirischen Erkenntnissprocess angehört, so wie auch von dem *genetischen*, der aus der Entwicklung der Sache selbst beweist, kann erst im folgenden Theil die Rede sein. Das Beweisen ist ja nichts anders, als das wissenschaftliche Produciren des Urtheils. Die Frage, wie synthetisch bewiesen wird, fällt daher mit der Hauptfrage des folgenden Theils zusammen, wie wissenschaftlich erkannt, wie der objective Zusammenhang gedacht wird, und hiermit wird denn auch die Frage nach dem Princip der Beweise oder der wissenschaftlichen Urtheile überhaupt zusammenfallen.

Die formale Logik kann keine andern Regeln für den Beweis aufstellen, als richtig zu schliessen; sie bezeichnet die gewöhnlichsten Formen der Mängel, die sich in das Beweisen, besonders beim Disputiren, einzuschleichen pflegen. Sie können entweder im Ausgangspunct, oder in der Ableitung, oder im Bewiesenen selbst liegen.

1) Die Fehler im Ausgangspunct (Princip) des Beweises bestehen darin, dass man das zu Beweisende unbewusst in das Princip hineinschiebt — die petitio principii, wovon man wiederum mehrere Formen unterscheidet, die jedoch so ziemlich zusammenfallen, die petitio quaesiti, der Cirkel im Beweise oder die Diallele und des ὕστερον πρότερον, d. h. man gebraucht als Beweisgrund, was erst folgen würde, wenn das zu Beweisende richtig wäre.

2) Die Fehler der Ableitung können liegen a) in dem Uebersehen nöthiger Mittelglieder, woraus Sprünge in der Ableitung entstehen, b) in dem Gebrauch zweifelhafter oder falscher Mittelglieder (fallacia falsi medii), worin die so häufigen logischen Sünden der *Erschleichung* liegen.

3) Der Beweis ist endlich falsch, wenn das wirklich Erwiesene etwas Anderes ist, als die Thesis, um welche es sich handelt (die heterozetesis oder μετάβασις εἰς ἄλλο γένος). Dies geschieht a) in der ignoratio elenchi, d. h. man beweiset etwas Anderes, als das, was dem zu widerlegenden

Satze entgegengesetzt ist; b) durch das *Zuviel* oder *Zuwenig* beweisen. Qui nimium probat, nihil probat.

D. Ueber die Bedeutung des logischen Schlusses.

Fragen wir endlich nach der Bedeutung des analytischen Verfahrens oder des Syllogismus, so sind die Ansichten hierüber sehr verschieden. Die empirischen Forscher behandeln denselben nicht selten als einen unnützen Formalismus; die eigentlichen Logiker möchten denselben als Regel des wissenschaftlichen Verfahrens überhaupt geltend machen; in der neuesten Zeit haben mehrere Denker versucht, eine höhere speculative Bedeutung desselben festzustellen. Die bedeutendsten Versuche in letzterer Beziehung wollen wir in aller Kürze ins Auge fassen.

Nach Hegel ist der Schluss „alles Vernünftige und der wesentliche Grund alles Wahren". Hiermit ist denn nicht die gewöhnliche logische Form gemeint, welche Hegel als abstracte Verstandsform bezeichnet, sondern der Schluss als „die Einheit des Begriffs und des Urtheils, — die Vermittlung überhaupt, der vollständige Begriff in seinem Gesetztsein", in so fern er die dialektischen Momente der Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit in der Mitte oder Einheit zusammenschliesst. Da nun die Formen des Denkens nach Hegel eben so wohl Formen des Seins oder des Realen sind, so ist ihm alles Reale ein Schluss, das Sonnensystem, der lebendige Leib, der Staat, selbst Gott als der dreieinige. Hegel denkt also im Schluss als der höchsten und eigentlichen logischen Synthesis das Wesen des Erkennens und der Dinge überhaupt. Auf diese im ersten Theil bereits berührte Ansicht werden wir im letzten Theil zurückkommen. Dass Hegel die verschiedenen Formen und Figuren des Schlusses wiederum als Entwicklungsformen der sich selbst denkenden logischen Idee entstehen lässt, versteht sich von selbst. Jenen drei Stufen entsprechen hier: der Schluss der Unmittelbarkeit oder der qualitative, der der Reflexion oder Allheit und der Schluss der Nothwendigkeit. Eine auf die Incon-

gruenzen dieser Construction mit den logischen Formen eingehende Kritik würde zu weitläufig werden und nicht hierher gehören; wir verweisen auf Trendelenburgs logische Untersuchungen, die auf das einzelne gründlich eingehen. Als Beispiel für die behaupteten Incongruenzen mag Einiges von der ersten Form angeführt werden. Im Schluss des Daseins oder im qualitativen stehen die unterschiedenen Momente, deren Einheit der Schluss ist, die Einzelheit, die Besonderheit und die Allgemeinheit einander abstract gegenüber. Die drei Figuren haben den Sinn, dass jedes dieser Momente die Mitte, (das Vermittelnde) für die beiden andern sein kann. In der ersten Figur nun ist das Subject als Einzelnes durch eine Qualität mit einer allgemeinen Bestimmtheit zusammengeschlossen. (E — B — A) Wir haben hier, lehrt Hegel, (Encyk. S. 348) ein unmittelbar Einzelnes als Subject; an diesem Subject wird dann irgend eine besondere Seite, eine Eigenschaft, hervorgehoben und mittelst derselben erweist sich das Einzelne als ein Allgemeines. So z. B. wenn wir sagen: „diese Rose ist roth, Roth ist eine Farbe, also ist diese Rose ein Farbiges". Diese Gestalt des Schlusses, setzt er hinzu, werde in der gewöhnlichen Logik verhandelt. Das ist aber doch nicht ganz richtig berichtet; die gewöhnliche Logik erkennt den von Hegel bezeichneten Schluss gar nicht an. Es kommt bei dem Subsumtions-Schluss (hauptsächlich der ersten Figur) durchaus nicht darauf an, dass das Einzelne sich als ein Allgemeines erweise, was ja auch „vermittelst einer Eigenschaft" nicht möglich wäre. Dieser Schluss geht vielmehr wesentlich vom Allgemeinen aus und dieses ist die Mitte oder der Mittelbegriff, wodurch das Subject als Einzelnes mit einer abstracten Besonderheit zusammengeschlossen wird, z. B. der Mittelbegriff Mensch schliesst die Begriffe des Cajus und des Sterblichen zusammen. So zeigt sich der Subsumtions-Schluss als der von Hegel bezeichnete Schluss der Reflexion oder Allheit.

Auch Trendelenburg will dem Schluss eine höhere als die logische Bedeutung beigelegt wissen. (l. U. II. S. 240 ff. 280.) Der Schluss gehe aus der gegenseitigen Beziehung

des Inhalts und Umfangs der Begriffe hervor und bestehe in der leichten Bewegung zwischen beiden. Wenn der Inhalt eines Begriffs auf dessen Umfang angewendet werde, so entstehe der *kategorische* Schluss. Der Inhalt (terminus major) eines Begriffs (medius) beherrsche dessen Umfang, die Arten (terminus major). Wenn umgekehrt das gleiche Gesetz aller Arten ausgesprochen und aus diesem Inhalt des Umfangs der Inhalt des umfassenden Allgemeinen zusammengezogen werde, so entstehe der *disjunctive* Syllogismus. „Was im Realen der Grund ist, das ist im Logischen der Mittelbegriff des Schlusses. — Wenn die Natur den wahrnehmenden Sinnen die Erscheinungen hinbreitet, so giebt sie den Schlusssatz als ein Problem, zu dem der terminus medius erst gefunden werden soll. — Die Natur hat geschlossen, indem sie schuf; das Ergebniss liegt vor, der betrachtende Geist sucht den Mittelbegriff dieses schöpferischen Schlusses“.

Wir können auch dieser an Aristoteles sich anlehnenden Auffassung des Syllogismus nicht beistimmen, weil sie theils die Schwäche desselben übersieht oder ignorirt, theils zu viel hineinlegt. Wenn Trendelenburg lehrt (a. a. O. 210 vgl. die Erläuterungen zu der aristotelischen Logik S. 37 ff.), dass der Schluss aus dem Allgemeinen das Wesen des Besondern feststelle, oder vom Allgemeinen zum Besondern vordringe, so ist nicht einzusehen, worin dies Vordringen zum Wesen des Besondern bestehen könnte; denn der Syllogismus gelangt nie zu neuem besonderm Inhalt, er überträgt nur gegebene Bestimmungen von dem einen Begriff auf den andern, und zwar vorzugsweise vermittelst der Subsumtion des niedern unter den höhern Subjectbegriff. Gerade das ist seine Schwäche, dass von den besondern positiven synthetischen Beziehungen, in denen im wirklichen Erkennen jeder Gegenstand oder Begriff gedacht werden muss, abstrahirt wird. Es heisst im Syllogismus bloss: S ist P, dieser Begriff ist jenem identisch oder entgegengesetzt, oder wird demselben auf eine unbestimmte Weise subsumirt, subordinirt. Dies ist aber, wenn wir den realen Erkenntnissact dagegen halten, theils zu viel, theils zu wenig: zu viel, weil das Urtheilen

oder Setzen der Prädicate nicht durchgängig und, genau genommen, niemals ein Identisch-Setzen des Subjects und des Prädicirten ist (s. oben); zu wenig, weil die Subsumtion keine bestimmte Beziehung auf die objective Synthesis der in Betracht kommenden Subjectbegriffe enthält. Bedürften diese Behauptungen für den, der nach dem Vorhergehenden die Verhältnisse der verschiedenen Begriffe zu einander und zum Erkenntnissact ins Auge fasst, noch einer äusserlichen Bestätigung, so könnte man eine solche unter andern auch in dem Umstande finden, dass aus unrichtigen Prämissen richtige Schlussätze folgen können, ein Phänomen, welches schon Aristoteles ausführlich beschrieb und welches auf das Mangelhafte des Syllogismus hinweist. Wenn nämlich im Obersatz eines kategorischen Schlusses das Subject überhaupt einem Prädicat subsumirt wird, dem es eigentlich nur in einer gewissen Rücksicht oder Art subsumirt werden kann, und nun im Untersatz nur ein Subject dieser bestimmten Art unter die Regel des Obersatzes gestellt wird, so ist der Schlusssatz trotz des unrichtigen Obersatzes richtig. Wir entnehmen ein anschauliches Beispiel aus Trendelenburgs Erläuterungen (S. 61). Alle Parallelogramme haben rechte Winkel (was nicht von den Rhomben, Rhomboiden gelten kann). Nun sind alle Quadrate Parallelogramme. Folglich haben alle Quadrate rechte Winkel. Ein solcher richtiger Schlusssatz aus theilweise unrichtigen Prämissen ist nur möglich, wenn die Begriffe in dieser Allgemeinheit und Unbestimmtheit, ohne Rücksicht auf die besondern Beziehungen, einander beigelegt werden, wodurch die Unrichtigkeit verdeckt bleiben kann.

Ferner können wir nicht zugeben, dass durchgängig durch den Schluss der Inhalt und der Umfang der Begriffe in ihren Verhältnissen zu einander genauer bestimmt werden. Wenn freilich in allen Urtheilen dieser „genaueste Zusammenhang“ des Inhalts und Umfangs der Begriffe existirte, wie in den Urtheilen, worauf sich Trendelenburg hierbei bezieht (S. 176), in denjenigen nämlich, in welchen die Gattung von den Arten prädicirt wird, z. B. der Kreis ist ein Kegelschnitt, die Ellipse ist ein Kegelschnitt u. s. w., so können

wohl aus diesen Urtheilen des Inhalts Urtheile des Umfangs gebildet werden und auch in den kategorischen Schlüssen können dann Inhalt und Umfang in Beziehung zu einander gedacht werden. Aber im kategorischen Urtheil enthält nicht durchgängig das Prädicat die Beziehung auf den Umfang des Begriffs. Lege ich dem Subject das elementarische Prädicat einer Eigenschaft, Thätigkeit bei, so ist hierin doch keine Beziehung auf den Umfang des Begriffs gedacht. Wenn ich vom Subject die universellen Bestimmungen des Raums und der Zeit, oder actuelle Verhältnisse zu andern Gegenständen prädicire, was hat das mit dem Umfang des Subjectbegriffs zu schaffen? Trendelenburg pflegt seine Behauptungen mit mathematischen Beispielen zu belegen, in welcher Sphäre freilich die bezeichnete Verschiedenartigkeit der Begriffe nicht hervortritt. Es wird in der Hauptfigur des kategorischen Schlusses der Inhalt des höhern Begriffs auf einen Theil des Umfangs übertragen: hierdurch ist aber weder der Inhalt noch der Umfang des höhern Begriffs genauer bestimmt worden, als im Obersatz bereits lag; dass der Inhalt auf diesen bestimmten Begriff der Art ausgedehnt werden darf (im Untersatz), das stellt der Schluss nicht fest, das müssen wir von andrer Seite schon wissen. Dass hierbei, wie Trendelenburg sich ausdrückt, der Inhalt (die Eigenschaft) den Umfang, die Arten des Begriffs beherrsche, scheint uns eine ungenaue Formel für das Subsumtions-Verhältniss des Schlusses zu sein. Wir dächten, wenn einem Begriffe hierbei die Herrschaft zukäme, so müsste es der terminus medius sein, den Trendelenburg selbst mit dem hervorbringenden Grunde vergleicht. — Im disjunctiven Schluss wird der Umfang nicht genauer auf den Inhalt bezogen, als im Untersatz desselben schon ausgesagt ist, denn das Ausschliessen der andern Arten im Schlusssatz bringt uns positiv um keinen Schritt weiter. Auch findet diese Beziehung des Umfangs auf den Inhalt nicht einmal in allen disjunctiven Urtheilen statt, denn wenn der Inhalt in einfachen Prädicatbegriffen gedacht wird, so ist hiermit der Umfang des Subjectbegriffs nicht umfasst, wie dies oben nachgewiesen wurde.

Wenn endlich Trendelenburg die Erscheinungen der Natur als Schlusssätze betrachtet, zu denen wir die medii termini finden sollen, so können wir das als ein poetisches, geistreiches Bild wohl im Allgemeinen und für das erkennende Denken überhaupt gelten lassen, nur nicht gerade vorzugsweise für den Syllogismus. Wenn die Natur schliesst, so geschieht es sicherlich nicht nach Barbara u. s. w. in den analytischen Schlussformen, und der Naturforscher, der die Schlusssätze der Natur aus ihren Vermittelungen finden will, wird eben so wenig dabei stehen bleiben. Es handelt sich dabei nicht um abstracte termini und um deren unbestimmte Subsumtionen und analytischen Zusammenhang; die termini medii, d. h. die bestimmt gedachten Erscheinungen, stehen hier vielmehr in einem durchaus synthetischen Zusammenhang und aus diesem heraus muss der Naturforscher auch die einzelnen Elemente auffassen. Trendelenburgs Lehre stützt sich darauf, dass die Natur aus dem Allgemeinen schaffe, welches, nach Aristoteles, eben so wie der Grund, das πρότερον τῇ φύσει, prius natura und das Wesen des Syllogismus ist. Uns scheint der logische Gegensatz des Allgemeinen und Besondern unanwendbar auf das Schaffen der Natur und auf die Auffassung des Grundes zu sein; die Natur bildet aus ihrer ungetheilten universellen Wirklichkeit. — Dass dem hervorbringenden Grund im Realen der Mittelbegriff im Logischen entspreche: diese Parallele oder Analogie bleibt zunächst unbestimmt, weil der Grund und sein Verhältniss zum Realen selbst, allgemein gedacht, ein unbestimmtes und unendlich bestimmbares ist. Fragen wir nämlich: *wie* bestimmt denn der Grund die Erscheinung? und fassen mit Trendelenburg den Grund als die allgemein gedachte wirkende Ursache (S. 99) auf, so können wir nichts antworten, als: durch Action. Der Mittelbegriff bewirkt den Schluss, wenn wir uns so ausdrücken wollen, dadurch, dass derselbe den beiden Prämissen gemeinsam ist. Was entspricht diesem bestimmten Verhältniss im Realen, in der wirkenden Ursache, die nur als Action sein kann, was sie ist? Trendelenburg hat einige mathematische und andre Beispiele beigebracht; nur fragt sich,

in welchem Sinne dabei der Mittelbegriff wirklich als hervorbringender Grund denkbar ist. In einer geometrischen Proportion ist das Product der äussern Glieder dem Producte der mittlern Glieder gleich, dies ergiebt sich vermittelst des Satzes, dass gleiche Factoren gleiche Producte geben. Die gleichen Factoren seien demnach der hervorbringende Grund der Erscheinung und bildeten den Mittelbegriff des Schlusses. Ganz richtig, aber es fehlt die Analogie des hervorbringenden Grundes im Realen. Auf die Combinationen von Grössenbegriffen kann der Begriff des Grundes sich nicht erstrecken: gleiche Factoren wird wohl Niemand *Gründe* von gleichen Producten nennen. Ein reales Beispiel bilden die Erscheinung der Casus in der Sprache, für deren Erklärung der Begriff des Verbum den Mittelbegriff enthalten soll, in so fern nämlich die Verba eine Thätigkeit ausdrücken und in diesen meistens eine Richtung liegt u. s. w. — Sehen wir hier von dem Problematischen des Satzes ab, dass in den Casus die Richtungen ausgedrückt sind, so kann doch in jedem Falle die Richtung der Thätigkeit, für sich genommen, nicht als der hervorbringende oder zureichende Grund der Casus betrachtet werden. Wären für die Phänomene der Casus nicht ausserdem noch besondere hervorbringende Gründe nothwendig, so müssten wir dieselben in allen Sprachen finden, was bekanntlich bei Weitem nicht der Fall ist. Die Casus erscheinen wesentlich in bestimmten Lautformen; es muss also der die Casus hervorbringende Grund auch die Lautproduction auf eine gewisse Weise bestimmen. Der Begriff des Verbum oder der Richtung einer Thätigkeit enthält also nur ein allgemeines Element des hervorbringenden Grundes, welches selbst erst genauer bestimmt werden muss im Zusammenhang der Erscheinungen und nur in diesem universellen Zusammenhang mit andern Erscheinungen oder Gründen Grund ist. Dasselbe lässt sich in allen Fällen von einem einzelnen Mittelbegriff nachweisen, denn eben so wenig, als im Realen der hervorbringende Grund in einem einzelnen Dinge liegen kann, eben so wenig kann der Erkenntnissgrund in einem einzelnen Begriff liegen, wie dies oben angedeutet wurde.

Ueberall wo wir uns im Gebiete der Gründe und Folgen im Realen befinden, sind die Fäden des objectiven Zusammenhangs zu verschiedenartig und zu sehr in einander verschlungen, als dass sie sich auf den einfachen Rahmen eines logischen Syllogismus spannen liessen. Deshalb treten hier auch für das Einzelne die sogenannten Wahrscheinlichkeitsschlüsse ein. In der Mathematik bilden wir allerdings Schlusssätze aus bestimmten Prämissen und dabei kommt der oben bezeichnete Mangel des Syllogismus nicht in Betracht, weil nur homogene Begriffe vorliegen, die in ihrer bestimmten Analyse und Synthese in bestimmter Weise identisch und different gesetzt werden können. Indess auch selbst in diesem Gebiet ist der Syllogismus nicht hervorbringender Grund oder Princip der Urtheile; das Entwerfen der Construction, der Hülfslinien u. s. w., wodurch die Analyse und Synthese der Urtheile bestimmt wird, ist ganz und gar vom Syllogismus unabhängig.

Aber muss denn nicht der Schluss ein „reales Gegenbild" haben, wie dies in Bezug auf Urtheil und Begriff Trendelenburg in der Thätigkeit und dem Ding oder der Substanz fand? Etwas Anderes ist offenbar Begriff und Urtheile in ihrem objectiven Inhalt betrachtet und etwas Anderes die logische Form derselben. Wenn die Begriffe in gewissem Sinne Abbilder der Gegenstände sind, so müssen sich auch irgendwie reale Gegenbilder der verschiedenen Arten derselben nachweisen lassen und die Richtigkeit der von Trendelenburg bezeichneten Analogie kann Niemand verkennen. Nur möchte ich, wie überhaupt die Substanz nicht aus der Thätigkeit, Bewegung allein, so auch den Begriff nicht bloss aus dem Urtheil und das Substantivum nicht bloss aus dem Verbum ableiten, weil das eine Glied nicht ohne das andre als existirend gedacht werden kann. Ferner müssten die Prädicate nicht bloss als Thätigkeiten der Substanz, sondern als elementarische und universelle Erscheinungen der Gegenstände aufgefasst werden und die abstracten Kategorien würden ihr Gegenbild in den aufgelösten universellen, alles verknüpfenden Elementen haben. Dies kann indess nur in

dem Zusammenhang einer universellen Betrachtung ausgeführt werden. — Auch den logischen Formen, wozu doch der Syllogismus gehört, ist eine gewisse Objectivität nicht abzusprechen, nur liegt diese im allgemeinen Bestimmen der Begriffe, der Urtheile und ihrer Verknüpfungen. Der Syllogismus ist die höchste oder die am meisten entwickelte logische Form, da sie die *vermittelte* Verknüpfung der Begriffe und Urtheile zum Inhalt hat. Die in den Figuren und Formen des Schlusses bestimmten elementarischen Verknüpfungen der Begriffe und Urtheile, kommen, wie die übrigen logischen Formen, im Zusammenhang des Gedachten überall vor und werden im realen Erkenntnissprocess unbewusst und unwillkührlich mitgedacht. Sie können daher nicht bestimmende Principien für diesen sein, sondern werden ihrerseits im Allgemeinen durch diesen bestimmt. Da aber der reale Erkenntnissprocess in seinem Werden nach allen Seiten hin dem Irrthum ausgesetzt ist, so können auch in den elementarischen Verknüpfungen der Urtheile Verstösse sich einschleichen, und zwar um so leichter, da es sich um die Verknüpfung mehrerer Urtheile handelt. Gegen solche Verstösse vermag die Kenntniss dieser Formen zu schützen; vermittelst derselben können nicht selten Irrthümer im Zusammenhang wissenschaftlicher Sätze nachgewiesen werden. Da eine vollständige deutliche Analyse des Zusammenhangs der Urtheile die Kenntniss dieser Formen voraussetzt, so sind sie ein nothwendiges Moment in der Gestaltung und Methodik des wissenschaftlichen Denkens. Sie sind nicht gering zu schätzen, weil sie sich auf das Elementarische beschränken, denn die Fehler in diesem, in der Form, sind zugleich Fehler im Grossen und im Inhalt. Es verhält sich in dieser Beziehung mit der elementarischen Logik ungefähr wie mit der Grammatik und der Theorie der musikalischen Composition. Man kann wohl auch ohne die Kenntniss der beiden letztern richtig sprechen, schreiben und componiren, aber wer sich gegen Irrthümer schützen und eine Thätigkeit sicherer ausüben will, der darf auch die elementarische Theorie derselben nicht vernachlässigen.

Dritter Theil.

Der Erkenntnissprocess der empirischen Reflexion.

Wir haben im vorhergehenden Theile den formalen Apparat des Erkenntnissprocesses, die allgemeinen Formen der Begriffe, Urtheile und Urtheils-Verknüpfungen kennen lernen und dieselben aus der Entwicklung des Denkens zu begreifen gesucht. Um nun aber den Erkenntnissprocess in seiner lebendigen Wirklichkeit, in seinen wesentlichen Thätigkeiten und Entwicklungen zu untersuchen, dürfen wir nicht mehr vom Inhalt abstrahiren; die Bildung der Urtheile und Begriffe ist jetzt in Beziehung auf die Synthesis des Inhalts zu verfolgen. Wir nahmen im vorigen Theil allgemeine Urtheile als gegeben an; hier aber untersuchen wir, wie dieselben zu Stande kommen und zwar — da die Wissenschaften nothwendige Urtheile fordern — wie dieselben auf eine allgemein gültige und nothwendige Weise gebildet werden. Hiermit aber ist nur eine erste Stufe des empirischen Erkenntnissprocesses erreicht. So lange nämlich die einzelnen wissenschaftlichen Urtheile, Kenntnisse für sich isolirt dastehen, ist auch unsere Erkenntniss des Inhalts noch elementarisches Stückwerk; es werden dadurch zunächst die Erscheinungen, Thatsachen und die Verhältnisse der erscheinenden Dinge im Einzelnen festgestellt. Indem wir aber auf diesem Wege fortschreiten, lernen wir allmählig ganze Sphären der Dinge und Wesen oder ihrer Thätigkeiten kennen und da entsteht

nun die Nothwendigkeit, die Gesammtheit der hierher gehörigen Urtheile und Begriffe zu einem wissenschaftlichen Ganzen, d. h. zu einer Theorie zu verknüpfen. Dies ist offenbar eine höhere zweite Stufe des empirischen Erkenntnissprocesses, die wir erst verfolgen können, nachdem wir die erste kennen gelernt haben. Hiermit aber schliesst sich die Untersuchung dieses Theils ab, denn die weiteren Probleme, wie die höchsten Gattungs-Begriffe und Kategorien dieser Sphäre wiederum unter sich und im Verhältniss zum universellen Ganzen gedacht werden müssen, gehören dem philosophischen Erkennen an.

Erster Abschnitt.

Erste Stufe des Erkenntnissprocesses.

Die Bildung allgemeiner Urtheile und Begriffe.

Ehe die allgemeinen Urtheile und Begriffe wissenschaftlich zu Stande kommen, werden sie vom gemeinen Bewusstsein, so gut es eben geht, hervorgebracht und an diese muss das wissenschaftliche Denken anknüpfen. Es ist ja das gemeine Bewusstsein, welches sich zum wissenschaftlichen Denken allmählig erhebt; muss der Fortschritt des Denkens überall aus dem bereits Gewussten hervorgehen, so wird anfangs das wissenschaftliche Denken auf den Inhalt des gemeinen Bewusstseins zurückgehen müssen und kann auch in der weiteren Entwicklung diesen Inhalt nicht negiren. Wie könnte es auch das wissenschaftliche Denken, besonders auf seiner ersten Stufe, wo es noch so wenig selbstständig ist, unternehmen, alle Kenntnisse überhaupt erst von Neuem aus sich selbst zu produciren! Es ist ja immer auf Einzelnes gerichtet und noch nicht zum bestimmten Denken eines universellen objectiven Zusammenhangs gelangt, worin es die Richtigkeit der einzelnen Urtheile bewähren könnte. Ist nun das gemeine und das wissenschaftliche Denken im Anfang so eng mit einander verwebt, so darf auch die Erkenntnisstheorie

das erstere Glied nicht ausser Acht lassen, und muss die breite Basis der empirischen Kenntnisse im gemeinen Bewusstsein etwas näher untersuchen und der Kritik unterwerfen. Wir wenden uns daher zuerst zu einer kurzen Analyse des Erkenntniss-Gehalts und Verfahrens des gemeinen Bewusstseins.

A. Erkenntnissweise des gemeinen Bewusstseins.

Wir haben im ersten Theil gesehen, wie dem eigentlichen Denken die ursprüngliche Production des Erkenntniss-Inhalts durch die äussere und innere Wahrnehmung vorangeht, wie jedoch diese Production nicht als ein natürliches Erzeugniss der sogenannten äussern und innern Sinne, folglich nicht als das Werk einer unveränderlichen Nothwendigkeit zu betrachten ist, wie vielmehr Vorstellen und Wahrnehmen gar nicht von einander getrennt werden kann nnd dass demnach das durch subjective Impulse bewegte vorstellende und denkende Bewusstsein seine subjective Productionen sehr leicht an die Stelle des Wahrgenommenen schiebt. Dies ist es, was wir hier, wo es sich um die Production der ersten Elemente der Erkenntniss handelt, zunächst näher ins Auge zu fassen haben. Ein anderes sehr wichtiges Moment, was dabei in Betracht kommen muss, ist die Mittheilung dieser Elemente in der Sprache. — Hierauf haben wir einen Blick zu werfen auf den Reflexionsprocess des gemeinen Bewusstseins überhaupt, wobei besonders die Entstehung des Irrthums zu beachten sein wird.

1) Production der ersten Elemente der Erkenntniss.

Wir haben hierbei die äussere sinnliche Wahrnehmung der Naturgegenstände und die innere der eignen geistigen Zustände und Thätigkeiten zu unterscheiden und für diese beiden Sphären wiederum die unmittelbare eigne Wahrnehmung und die durch die Mittheilung Anderer, durch die Sprache vermittelte.

Im ersten Theil unserer Betrachtung wurde darauf hingewiesen, wie die Wahrnehmung der erscheinenden Dinge und ihrer Relationen nicht mehr bloss Sache der Sinne ist, sondern des vorstellenden Zusammenfassens der ersten elementarischen Wahrnehmungen; hierdurch wird begreiflich, wie die Subjectivität auch schon beim Wahrnehmen ihr Spiel treibt. Die ersten physischen Bedingungen einer richtigen Wahrnehmung sind: gesunde Organe und normaler Reiz derselben durch den Gegenstand, welcher bei den höhern Sinnen hauptsächlich durch die normale Beschaffenheit des Mediums bedingt ist. Von der Willkühr des Subjects ist gewöhnlich, jedoch nicht immer, abhängig die Dauer des Wahrnehmungsacts. Eine gewisse Dauer desselben ist nöthig sowohl von der physischen Seite, damit die Empfindung, der Reiz des Organs sich hinreichend fixire, als von der psychischen Seite, um diese ersten Elemente richtig zuerst für sich zu bestimmen, sodann mit den gleichartigen oder ungleichartigen zu verknüpfen. Man kann behaupten, dass durchgängig das gemeine Bewusstsein sich nicht die Zeit nimmt, den wahrzunehmenden Gegenstand in seinen einzelnen Elementen nach und nach vollständig zu produciren, dass es vielmehr, nachdem es gewisse Theile desselben flüchtig durchlaufen hat, das Uebrige durch unbestimmte Associationen, Vorstellungen ähnlicher Objecte ergänzt. Daher wird es uns selbst bei willkührlicher scharfer Aufmerksamkeit so schwer, alle der Wahrnehmung vorliegenden Elemente zu umfassen, wie dies, um nur ein gemeines Beispiel anzuführen, die Correctur eines Druckbogens beweist. Mit der grössten Anstrengung *sehen* wir doch nicht alle einzelne Buchstaben. Diejenigen Wahrnehmungen, welche durch das Gemeingefühl und die ihm zunächst stehenden niedern Sinne vermittelt sind, werden bekanntlich gar sehr durch die Subjectivität der Organe bedingt; hier gilt das „de gustibus non disputandum". In der Wahrnehmung bestimmter Dinge kommt alles auf die Zusammenfassung des Gegebenen in der Vorstellung an: in diese aber schleichen sich sehr leicht zufällige Associationen ein. Das Vorgestellte wird um so leichter dem Wahrzunehmenden untergeschoben,

je weniger das gemeine Bewusstsein zwischen Vorgestelltem und Wahrgenommenem zu unterscheiden vermag. Dazu kommen die subjectiven Erregungen der Gefühle und Affecte, wodurch das Vorgestellte nicht selten so lebhaft producirt wird, dass es dem gemeinen Bewusstsein als ein Angeschautes, Erfahrenes gilt. Was wir leidenschaftlich zu sehen oder zu hören wünschen, das zeigt sich uns gar leicht, d. h. wir schieben unbewusst das Vorgestellte dem Wahrzunehmenden unter. Man drückt dies im gemeinen Leben aus, die Phantasie laufe mit dem Verstande davon.

Ist also schon in Bezug auf die sinnliche Wahrnehmung die Unterscheidung des Wahrgenommenen und Vorgestellten so schwierig, so wird diese Schwierigkeit doch noch viel bedeutender für die Wahrnehmung der eignen geistigen Zustände und die des menschlichen Lebens überhaupt. Das Ich, das wahrnehmend-vorstellende Subject ist hier Schauspieler und Zuschauer zugleich. Da wir die Aufmerksamkeit in einem einzelnen Moment nur auf Einzelnes fixiren können, so ist es unmöglich, dass wir mit gleicher Energie etwas selbstthätig ausüben und uns hierin vollständig beobachten könnten. Das Eine wird unvermeidlich dem Andern Abbruch thun; sind wir in dem lebhaften Act eines Gefühls, Affects, Entschlusses begriffen, so wird die Reflexion darauf oder die Beobachtung dieses Zustandes sogleich die Energie desselben schwächen und zuletzt ganz hemmen. Wollten wir uns bei der Wahrnehmung mit der Reproduction dieser Zustände aus der Erinnerung aushelfen, so ist zu bedenken, dass diese uns nur einen Schatten der ursprünglichen Production zu gewähren vermag. Alle psychischen Zustände sind flüchtig und kehren in derselben Bestimmtheit nie zurück. Die Selbstbeobachtung des gemeinen Bewusstseins aber ist selbst nur eine flüchtige, wechselnde; es fehlt ihr an allen bestimmten Ausgangs- und Anhaltspunkten; die Interessen der Subjectivität, die Leidenschaften, Affecte kommen dabei mit ins Spiel. Kein Wunder also, dass die Wahrnehmung auf diesem Gebiete so unbestimmt und individuell bleibt. Fast noch schwieriger ist die Wahrnehmung der Seelenzustände in Andern, einerseits weil diese

nur in einzelnen oft zufälligen Erscheinungen an die Aussenwelt, an die Oberfläche des Körpers für die Wahrnehmung hervortreten, anderseits, weil diese Erscheinungen des physiognomischen und mimischen Ausdrucks meistens sehr vielfacher Deutungen fähig sind (s. meine Wissenschaft der Seele S. 297 ff). Nur dann freilich, wenn wir aus andern Gründen den wahrscheinlichen Seelenzustand eines Individuums kennen, in diesem Fall kann die Wahrnehmung einer Geberde, Bewegung unsere Auffassung so bestätigen, dass das entschiedenste Läugnen des Andern dieselbe nicht erschüttert. — Nicht selten tritt uns auch von Seiten des zu beobachtenden Gegenstandes absichtliche Täuschung entgegen. Hat nun das gemeine Bewusstsein für das Wahrnehmen auf diesem Gebiete noch gar keinen Maassstab der Kritik, so ist es den gröbsten Täuschungen, Irrthümern ausgesetzt, wie dies z. B. die sogenannten Erfahrungen über den animalischen Magnetismus beweisen. — Es ist endlich hierbei nicht zu vergessen, dass die Wahrnehmung der Gemüthszustände Anderer durch unsere individuelle Entwicklung bedingt ist, denn wie sollten wir in Andern wahrnehmen können, was wir nicht in uns selbst produciren können! Wir können z. B. Sittliches und Religiöses in Andern wahrnehmen nur in dem Maasse, als wir selbst sittlich und religiös gebildet sind. Dann kommt es hierbei auch wieder auf die Lebendigkeit und Vollständigkeit der Production an.

Indess nur einen sehr geringen Theil von dem, was das gemeine Bewusstsein weiss oder zu wissen meint, hat es selbst wahrgenommen; das Uebrige haben wir Alles durch Andere vermittelst der Mittheilung durch die Sprache. Hier nun tritt im Allgemeinen eine zweifache Schwierigkeit ein: die in der Sprachmittheilung selbst nothwendig liegende Unbestimmtheit und der Zweifel an der Wahrheit der Mittheilung selbst.

Das gemeine Bewusstsein pflegt das durch die Sprache Mitgetheilte als etwas Unmittelbares, objectiv Bestimmtes aufzunehmen: als ob es sich von selbst verstände, dass der Vernehmende bei dem Gesprochenen dasselbe denkt, wie der Mittheilende! Indess zunächst ist klar, dass Jeder bei dem

Worte nur zu denken vermag, was er in seinem Bewusstsein bereits producirt und entwickelt hat. Da nun aber die Wahrnehmungen vermöge der eigenthümlichen Organisation des Empfindungs-Organismus, vermöge seiner besondern Stellung in der Aussenwelt, vermöge der Willkühr des verknüpfenden Vorstellens u. s. w. sehr verschieden sich gestalten, so können auch die Vorstellungen, die daraus hervorgegangen sind, nicht ganz dieselben sein. Oder sollte vielleicht im Wort, als Sprachlaut, das Abbild der Sache selbst oder der Wahrnehmung liegen und als solches mitgetheilt werden können? Eine genauere Untersuchung zeigt bald, dass der Laut die Gegenstände der Wahrnehmung nicht unmittelbar nachzubilden vermag; zwischen der Bestimmtheit des Sprachlautes und der Bestimmtheit des Wahrgenommenen, und besonders des Angeschauten, worauf es hierbei vorzugsweise ankommt, lässt sich keine unmittelbare Uebereinstimmung entdecken. Es soll hiermit jedoch nicht etwa behauptet werden, dass das Wort, wie man früher annahm, entweder in dieser Bestimmtheit uns von Gott eingepflanzt, oder durch die Willkühr des Menschen mittelst einer gemeinsamen Uebereinkunft festgestellt worden sei. Die Sprache kann nur gedacht und begriffen werden als aus der freien lebendigen Selbstthätigkeit der geselligen Menschen, in der Folge der Generationen aufeinander, natürlich gebildet. Nicht durch die Reflexion des abstracten Denkens konnte das Wort fixirt werden, sondern nur in der lebendigen Anschauung und innern Production des Wahrgenommenen. Die Nachbildung der Producte des lebendigen Bewusstseins durch die Lautproduction konnte zunächst nur eine unwillkührliche sein, indem einerseits die Lebendigkeit der Empfindung unmittelbar im Laute sich ausdrückte und anderseits in der besondern Gestaltung und Bewegung des Lautes und der Lautorgane die Gegensätze in der lebendigen Anschauung der Erscheinungen sich abbildeten. Ich habe diesen wichtigen Punkt der philosophischen Grammatik bereits in der Wissenschaft der Seele (S. 301—318) genauer und gründlicher zu bestimmen versucht, als dies, meines Wissens, bis jetzt von Andern geschehen

ist und verweise hierauf. — Indess wie gross oder gering auch die Bedeutsamkeit des Wortes in der ursprünglichen Sprachproduction gewesen sein mag: das steht fest, dass für uns das Wort, mit wenigen Ausnahmen, nur ein äusseres gewohntes Zeichen für das Vorgestellte ist; jene ursprüngliche Symbolik des Lauts ist für die spätere Sprachentwicklung überhaupt verloren gegangen. Das Wort also als solches erweckt keine bestimmte Production des Wahrgenommenen in unserm Bewusstsein; der Sprechende kann mir seine Wahrnehmungen durch dasselbe nicht mittheilen, sondern mich im günstigsten Falle nur zu ähnlichen Reproductionen anregen. Die Schwierigkeiten der Mittheilung und des Verständnisses werden um so grösser, je grösser die Differenz der geistigen Entwicklung des Mittheilenden und Empfangenden ist und je verschiedener die Sphären der äusseren natürlichen und weltlichen Wahrnehmung sind, in welchem Maasse denn auch die Sprache eine verschiedene sein wird. Das Verständniss ist bedingt durch die That und Gewohnheit der Mittheilung und durch diese, wie sie thatsächlich innerhalb desselben Sprachkreises sich bildet, wird die absolute Skepsis widerlegt, welche die Identität der Gedanken zwischen zwei Unterredenden gänzlich läugnet. Das Verständniss ist am grössten in Beziehung auf die Gegenstände, die am offensten der Erfahrung vorliegen, am geringsten in Rücksicht der individuellen Zustände des Gemüths, wo es durch die ähnliche individuelle geistige Entwicklung bedingt ist. Kann nun das Wort höchstens zur Reproduction ähnlicher Wahrnehmungen anregen, so ist klar und versteht sich von selbst, dass es die Wahrnehmungen selbst nicht entbehrlich macht, dass überall auf die ursprüngliche Production zurückgegangen werden muss und wenn dies nicht geschieht, ein todtes leeres Scheinwissen erzeugt wird. Platon klagt schon über die üble Einwirkung des Aufschreibens auf das Erkennen: was würde er wohl zu dem literarischen und gelehrten Treiben der neuern Zeit sagen!

Liegt also in der sprachlichen Mittheilung selbst etwas Unbestimmtes, was zu den verschiedensten Auslegungen

Veranlassung wird, so bildet dies doch nicht die einzige Schwierigkeit für das Empfangen der Wahrnehmungen von Andern, besonders wenn diese ausserdem noch durch das Medium der Schrift aufgenommen werden müssen. Hier kommt es zuerst auf die Kenntniss der geistigen Entwicklung des Mittheilenden an. Hat derselbe, alle die oben bezeichneten Schwierigkeiten überwindend, richtig beobachten *können*? War er nicht durch Vorurtheile, Einbildungen beherrscht? Hat nicht Leidenschaft, Partheisucht u. s. w. auf seine Wahrnehmungen eingewirkt? Ja es tritt jetzt selbst der Zweifel ein, ob er alle seine Wahrnehmungen des Gegenstandes ehrlich habe mittheilen *gewollt*, besonders dann, wenn der Berichterstatter einer bestimmten Parthei oder Secte angehört. Oder hat er endlich ein Ereigniss nicht selbst beobachten können, und auf das Gewicht von fremden Zeugen erzählt? Dann kommt nun der Werth des fremden Zeugnisses in Betracht, ob der Zeuge selbst ein unmittelbarer oder mittelbarer, d. h. ein solcher ist, der selbst Erzähltes nacherzählt u. s. w. Auf das Gewicht des Zeugnisses hat sich auch wohl die formale Logik eingelassen und unter den Neuern besonders *Bachmann* diesen Punkt ausführlich behandelt. Die Regeln indess, welche sich hier aufstellen lassen, bleiben doch immer unbestimmt, und können in jedem Falle ohne die genaueste positive Kenntniss der ganzen Sphäre nicht angewendet werden.

Es geht aus diesen Andeutungen hinreichend hervor, wie sehr selbst die ersten Elemente der Erkenntniss der Verfälschung durch Eingebildetes ausgesetzt sind. Von einem bedeutenden kritischen Verfahren des gemeinen Bewusstseins gegen die eingeschlichenen Verfälschungen kann nicht die Rede sein, da es ihm zu sehr an festen Punkten der Erkenntniss fehlt. Durch leidenschaftliche Erregungen und practische Interessen in unruhiger Bewegung und Zerstreuung erhalten, gelangt es auch selten zu der Besinnung und zu dem energischen Streben nach Wahrheit, welche nöthig wären, um den Strom der Vorstellungen zu beherrschen und das Falsche ausscheiden zu können.

2) Die Reflexions-Entwicklung des gemeinen Bewusstseins.

Liegt in der angedeuteten Verfälschung der ersten Elemente der Erkenntniss eine sehr ergiebige Quelle des Irrthums, so haben wir, ehe wir dieselbe in der weitern Entwicklung des Bewusstseins verfolgen, zuvörderst uns deutlich zu machen, worin denn eigentlich der Irrthum besteht, und wie er überhaupt möglich ist und im Besondern entsteht.

a) Begriff und Entstehung des Irrthums überhaupt.

Was ist Irrthum? Dem gewöhnlichen Begriff des Erkennens zufolge pflegt man zu antworten: Nicht-Uebereinstimmung des Gedachten mit dem Gegenstande. Allein wie können wir eine solche Nicht-Uebereinstimmung einsehen, da wir unsere Gedanken doch nicht mit dem Gegenstand selbst vergleichen können? Eine gewisse Uebereinstimmung des Gedachten mit der Sache muss doch in jedem Gedanken, Begriffe liegen, denn sonst wäre derselbe gar nicht Begriff der Sache. Wie kommt denn in den Begriff der Sache die behauptete Nichtübereinstimmung? Wie gelangt der Irrende zu einem nicht mit dem Gegenstand übereinstimmenden Begriff des Gegenstandes? Wie kommt es, dass das gemeine Bewusstsein so leicht und häufig solche Nicht-Uebereinstimmungen erzeugt und dieselben auch nicht selten wieder berichtigt?

Wir werden diese Fragen beantworten können, wenn wir bestimmter auf den Begriff der Erkenntniss zurückgehen, wenn wir in Betracht ziehen, dass es sich dabei nicht bloss um den Begriff des einzelnen Gegenstandes, sondern um die Auffassung eines bestimmten objectiven Zusammenhangs handelt. Dasjenige Denken des gemeinen Bewusstsein, welches vorzugsweise dem Irrthum ausgesetzt ist, hat bestimmte Verhältnissbestimmungen zum Inhalt. Diese aber können nicht unmittelbar wahrgenommen werden; wir nehmen z. B., wie die Psychologie lehrt, die räumliche Entfernung eines Gegenstandes von uns nicht wirklich wahr, sondern lernen

dieselbe nach und nach beurtheilen, erschliessen aus der scheinbaren Grösse der Gegenstände. Für die Verhältnissbestimmungen der Dinge sind uns in der Wahrnehmung nur gewisse Elemente gegeben, diese werden durch das Vorstellen und Denken in Zusammenhang gebracht und, wo Lücken in der Kenntniss derselben eintreten, ohne Weiteres durch die Vorstellung ergänzt. Dabei ist zu beachten, dass das gemeine Bewusstsein gewöhnlich durch practische Interessen, durch Impulse des Gemüths und der Leidenschaften zum Erkennenwollen getrieben wird. Diese aber treiben meistens zu einem raschen Abschluss des Erkenntnissacts: das Wahrgenommene und Wahrzunehmende wird durch Vorstellungen, Imaginationen so gut ergänzt, als es das momentan vorhandene Vorstellungs-Material erlaubt und das gemeine Bewusstsein gelangt meistens nicht dazu, die Ergänzung seiner Vorstellung an den gegebenen Thatsachen zu prüfen. Nicht die Sinne täuschen uns, wie man oft angenommen hat, sondern die Täuschung liegt in unserm voreiligen Ergänzen der nicht wahrgenommenen Beziehungen. Wenn wir z. B. künstliche Blumen oder ausgestopfte Vögel, aus der Ferne ansehend, für wirkliche lebendige halten, so haben uns die Sinne nicht betrogen; wir haben die Wahrnehmung der ähnlichen Bilder der äussern Gestalt voreiliger Weise ergänzt durch die Vorstellung des Uebrigen, was sonst zur Wahrnehmung der Blumen und Vögel erfordert wird; wir haben nicht abgewartet die Wahrnehmung des Geruchs der Blumen, der Bewegung des Vogels, sonst wären wir enttäuscht worden. Je weniger wir den anderweitigen Zusammenhang der Sache aufzufassen im Stande sind, desto leichter werden wir getäuscht. Thiere werden daher durch Abbilder, die Vögel durch Vogelscheuchen sehr leicht getäuscht. Andere Irrthümer sind aus demselben Grunde sehr schwer zu beseitigen, z. B. dass die Sonne am Horizont wirklich sich bewegt. Die Bewegung der Sonne selbst nehmen wir nicht wahr, sondern nur die scheinbaren Orts-Veränderungen, d. h. die Veränderungen in der Stellung der Sonne zur Erde. Wir ergänzen diese Wahrnehmungen unwillkührlich durch die

Vorstellung der Bewegung der Sonne und wir sind fast zu dieser Ergänzung gezwungen, da wir die Ortsveränderung vorstellen müssen und diese der Erde zuzuschreiben durch die Wahrnehmung nicht veranlasst sind. Nur der klarste wissenschaftliche Beweis hat vom Gegentheil überzeugen können. Eine ähnliche Täuschung, dass wir, schnell auf dem Flusse fahrend, die Gegenstände am Ufer an uns vorbeilaufen sehen, wird leicht durch das anderweitige Denken des Zusammenhangs aufgedeckt, nicht aber durch die Wahrnehmung selbst, da wir unsre eigne Bewegung auf dem Fahrzeug ebenfalls nicht wahrzunehmen vermögen und sie daher unwillkührlich den immer weiter sich entfernenden Gegenständen beilegen. — Der Irrthum liegt also in dem einseitig ergänzenden Vorstellen der Verhältnisse, des Zusammenhangs des Gegebenen.

Die Möglichkeit des Irrthums überhaupt liegt in der Natur unsers Bewusstseins und Denkens, darin nämlich, dass das Vorstellen und Denken auf der Basis der Lebens- oder Empfindungs-Thätigkeit sich entwickelt und durch diese unbewusst und unwillkührlich in seiner Production, im Denken des Zusammenhangs bestimmt werden kann. Wäre das Denken eine rein geistige Spontaneität, oder ein nothwendiger mechanischer Natur-Process, so ist schlechthin undenkbar, wie der Irrthum in dasselbe einschleichen sollte, denn wie könnte in die durchsichtige Klarheit des rein Geistigen die Verwirrung, und wie in die Nothwendigkeit des Naturprocesses die Willkühr sich eindrängen? Ist aber das Denken, wie wir dasselbe im ersten Theile kennen lernten, ein freies, selbstthätiges, jedoch zugleich lebendiges organisches Produciren seines Inhalts, den es zunächst immer nur in einzelnen Elementen zu erfassen vermag: so wird es begreiflich, zuerst, dass dasselbe durch Störungen der Lebensthätigkeit selbst gestört wird, dann, dass diese lebendige Production durch die leidenschaftlichen Impulse des individuellen Lebens- oder Selbstgefühls sowohl im Allgemeinen als in der Richtung auf einzelne Gegenstände einseitig geleitet und bestimmt werden kann: wodurch im Einzelnen der Irrthum entsteht.

b) Das irrthümliche Denken des gemeinen Bewusstseins.

Zunächst kommt hierbei in Betracht die im Vorhergehenden betrachtete Verfälschung der Wahrnehmungen durch Vorgestelltes, Eingebildetes. Was hier zunächst als ein geringer Irrthum erscheinen könnte, das wird in der Zusammenfassung der einzelnen Elemente desselben ein bedeutender. Irrthum erzeugt Irrthum. Das nothwendige Anknüpfen an Irrthümliches muss dem Urtheil von vorn herein eine schiefe Richtung geben. Der Irrthum kommt aber hier noch nicht leicht zu Tage, weil noch wenig für das Denken feststeht und nur ein dunkles Gesammtbewusstsein oder Gefühl den Ausgangspunkt und Maassstab der Ueberzeugung bildet.

Wenn ferner der gemeine Verstand auch kräftig auf die Kenntniss einer Sache losgeht, so besitzt er doch noch nicht die erst durch viele Uebung zu erlangende Energie, Begriffs- und Urtheils-Beziehungen dauernd und scharf festzuhalten; lebhafte Associationen der Vorstellungen leiten seine Gedanken bald von der Sache ab; er wird leicht zerstreut.

Diese Geneigtheit zur Zerstreuung und Abwendung vom Gegenstande wird noch vermehrt durch die vielfachen subjectiven Lebens-Impulse des Gemüths und der Leidenschaften. Es wird nur das vom Gegenstande aufgefasst, was diesen zufälligen Impulsen oder den practischen Interessen und Zwecken entspricht, und das was nicht auf diesem Wege liegt, kommt, selbst wenn es wirklich aufgefasst worden wäre, beim Urtheil nicht in Betracht. Wie sehr lässt sich z. B. das gemeine Bewusstsein in der Beurtheilung der Persönlichkeiten durch Zu- und Abneigung bestimmen! Die Leidenschaften und Affecte produciren das ihren Impulsen Angemessene und substituiren es den Wahrnehmungen und es tritt an die Stelle des objectiven ein subjectiv-imaginirter Zusammenhang.

Wird das gemeine Bewusstsein nicht durch subjective Impulse erregt und geleitet, so lässt es sich gewöhnlich von Aussen bestimmen durch Auctorität und Mode-Ansichten. In demselben existiren bei seiner unglaublichen Gedanken- und

Kritiklosigkeit nicht selten widersprechende Ansichten friedlich zusammen. Diese Schwäche ist gewöhnlich sehr eng verknüpft mit einem Mangel, dem nämlich an bestimmten klaren Wahrnehmungen der Natur und Welt, mit dem inhaltlosen Wort-Wissen. Man ist zu träge, die Dinge selbst anzuschauen und begnügt sich mit dem äusserlich Gelernten, Aufgenommenen, welches ohne die Anschauung der Sache, eine leere Hülse bleibt. — Für die Auffassung des Ungewöhnlichen, Universellen, Göttlichen fehlt dem gemeinen Bewusstsein vollends jedes Maass; es verfällt daher leicht ins Maasslose, Phantastische und dies durchdringt dann die Anschauung aller Lebensverhältnisse. Das gemeine Bewusstsein traut dann seinen Augen nicht mehr, und lässt sich wunderbare magische Anschauungen gefallen. — Was den Zusammenhang der Erscheinungen betrifft, so lässt es sich dabei ganz von Association und Gewohnheit leiten. Die Ereignisse, die es in ähnlicher Beziehung auf einander folgend wahrgenommen hat, stehen ihm im Verhältniss der Ursache und Wirkung. Post hoc, ergo propter hoc. Es beurtheilt das künftige Geschehen nach der Erwartung ähnlicher Fälle; diese muss bei ihm das Denken eines allgemeinen Gesetzes vertreten. Vom Denken des gemeinen Bewusstseins gilt das, was *Hume* vom Denken überhaupt behauptet (über die menschl. Natur S. 306 ff.). „Die Gewohnheit ist es, welche uns von der Ursache zur Wirkung leitet und von einer gegenwärtigen Impression leihen wir die Lebhaftigkeit, welche wir über den damit in Verhältniss stehenden Begriff verbreiten. Wenn wir aber keine hinreichende Zahl von Fällen beobachtet haben, um eine starke Gewohnheit hervorzubringen; oder wenn sich dergleichen Fälle widersprechen; oder wenn die Aehnlichkeit nicht genau ist; oder wenn die gegenwärtige Impression schwach und dunkel, oder die Erfahrung gewissermassen aus dem Gedächtniss verwischt ist; oder wenn die Verknüpfung von einer langen Reihe von Objecten abhängt; oder wenn der Schluss auf allgemeinen Regeln beruht und ihnen doch nicht ganz gemäss ist: In allen diesen Fällen geht so viel von der Gewissheit verloren, als sich die Stärke und Intension des

Begriffs vermindert“. — Aus allen diesen Gründen sind denn die Begriffe des gemeinen Bewusstseins und vorzugsweise die complicirten Subjectbegriffe, zum Theil aus unklaren Elementen verworren zusammengesetzt und müssen vor dem wissenschaftlichen Gebrauch der Kritik unterworfen, berichtigt und umgebildet werden.

B. Wissenschaftliche Bildung allgemeiner Urtheile und Begriffe.

Da nach dem Vorhergehenden das Denken des gemeinen Bewusstseins, woran das wissenschaftliche anknüpfen muss, Wahrheit und Irrthum auf das engste mit einander verwebt enthält, so fragt sich: worin findet das wissenschaftliche Denken einen festen Punkt, um darauf den Hebel des Schlusses oder Beweises zu stützen? Dass der letztere überall schon allgemeine Urtheile voraussetzt, nicht selbst feststellt, ergab sich im zweiten Theile. Man kann diese Frage nicht damit beantworten oder vielmehr abschneiden, dass man sich auf gewisse Vermögen des Geistes, das der reinen Anschauung oder des reinen apriorischen Denkens beruft, denn es soll eben der actuelle Grund des Vermögens nachgewiesen werden. Eben so wenig ist die Frage dadurch beantwortet, dass man sagt: Das Allgemeine und Nothwendige ist der Grund jeder Wissenschaft; denn das Allgemeine und Nothwendige ist nur in den Urtheilen und die Frage ist eben auf die Bildung allgemeiner und nothwendiger Urtheile gerichtet. Ferner kann die Verweisung auf den Inductions-Process nicht als eine Beantwortung der Frage gelten, denn die Urtheile der Mathematik, deren Nothwendigkeit die evidenteste ist, werden nicht durch Induction gebildet und die Urtheile der Induction selbst bedürfen der Begründung, da sie dieselbe, wie bemerkt, durch einen Schluss vom Besondern auf das Allgemeine nicht erlangen können. Wir fassen also zuerst die Frage nach der Begründung ganz allgemein ins Auge und dann erst die Induction, das Verfahren der empirischen Naturforschung. Nachdem wir dies Verfahren im Allgemeinen betrachtet haben, richten wir unsere Aufmerksamkeit auf die beiden Hauptge-

biete desselben, auf die Verhältnissbestimmung der Ursache und Wirkung und auf die Begriffs-Bildung und Bestimmung der erscheinenden Dinge und Wesen. In beiderlei Beziehung aber beschränkt sich unsere Untersuchung zunächst auf die primitive Bildung der allgemeinen Urtheile und Begriffe; wie diese weiterhin im Zusammenhang mit einander durch Eintheilung, Deduction u. s. w. in Theorien bestimmt werden: das fällt in die Betrachtung der zweiten Stufe des reflectirenden Denkens.

1) Von der Begründung allgemeiner Urtheile.

Lange Zeiten hindurch hat die Lehre des Aristoteles gegolten, die Voraussetzung des Beweises, das Princip sei festzustellen durch die Begriffs-Bestimmung, Definition, welche das Was und das Wesen der Dinge erkläre. Aristoteles hatte hierbei vorzugsweise die Mathematik im Auge, wo die Wort und Begriff erklärenden Definitionen, von denen ausgegangen wird, allerdings keines Beweises fähig und bedürftig sind und den Lehrsätzen zur Basis dienen. Etwas Anderes ist es mit den Definitionen des Wesens auf dem realen Gebiete. Hier bedarf die Definition gar sehr der Begründung, wie denn auch Sokrates, der zuerst genauer auf Begriffs-Bestimmungen drang, sie durch Inductionen begründete. Die Zumuthung, mit Real-Definitionen zu beginnen, ist auch jetzt noch in vielen Gebieten des empirischen Wissens unausführbar und wird von den empirischen Forschern nicht selten mit Entrüstung zurückgewiesen. Mögen die Definitionen in der weitern Entwicklung des Wissens auch wieder als Ausgangspunkte, Principien gelten können; zunächst aber bedürfen sie selbst erst der Begründung.

Aber sind denn nicht gewisse allgemeine feststehende Begriffe vorhanden, an welche das Urtheil anknüpfen kann? Von den Reflexions-Kategorien freilich haben wir uns überzeugt, dass sie für die Bestimmung des Inhalts der Urtheile nicht Principien sein können. Vielleicht aber giebt es reale Grundbegriffe, durch welche das Denken sich begründen kann. Diese Ansicht ist von dem sehr kenntnissreichen

Geschichtschreiber der inductiven Wissenschaften, von *Whewell* nicht nur ausgesprochen, sondern in seiner Philosophie der Induction ausgeführt worden. Da die in diesem Buche ausgesprochene Grundansicht in manchen Punkten der Kant'schen Begriffs-Theorie sich nähert und auch bei uns ihre zahlreichen Vertreter hat, so wollen wir etwas genauer darauf eingehen und erlauben uns, aus dem bezeichneten Buche, das in den Händen Weniger unserer Lehrer sein dürfte, das Wichtigste, was zur Begründung dieser Ansicht beigebracht worden ist, kurz anzuführen.

Grundbegriffe (fundamental ideas), lehrt Whewell (p. 37 ff.) sind die höheren oder allgemeineren Begriffe, welche wieder andere Allgemeinbegriffe in sich schliessen, wie z. B. Raum, Zeit, Zahl, Ursache, Zusammensetzung, Aehnlichkeit, Symmetrie, Organisation. — Aus diesen sind die nothwendigen Wahrheiten abgeleitet (p. 63 ff.). Diese Begriffe gestalten (shape), begränzen (circumscribe) unsere Erkenntniss gänzlich; sie reguliren die activen Thätigkeiten unsers Geistes, ohne welche unsere passive Sensationen nicht Erkenntniss werden. (Hier haben wir also Kant's Spontaneität und Receptivität.) Sie beherrschen diese Thätigkeiten nach bestimmten bleibenden Regeln, welche in klaren und bestimmten Begriffen ausgedrückt werden können. Diese Ausdrücke (enunciations) der nothwendigen und evidenten Bedingungen, die unserer Erkenntniss durch den Grundbegriff auferlegt ist, welcher sie einschliesst, werden *Axiome* genannt. So drücken die Axiome der Geometrie die nothwendigen Bedingungen aus, welche aus dem Begriff des Raumes resultiren; — die Axiome der Mechanik drücken die nothwendigen Bedingungen aus, welche aus dem Begriff der Kraft und Bewegung fliessen u. s. w. Der Grund der Axiome jeder Wissenschatt ist der Begriff, welcher dieselben einschliesst und die Definitionen sind die ersten Entwicklungen derselben. „Diese Begriffe nun sind nicht aus der Erfahrung abzuleiten (p. 71 ff.), denn sie besitzen eine Kraft, ihren Entwicklungen diese Nothwendigkeit mitzutheilen (power of infusing that very necessity), welche Erfahrung auf keine Weise gewähren kann. Diese

Kraft borgen sie nicht von der äussern Welt, sondern besitzen sie durch ihre eigene Natur". — Diese Ansicht nun führt Whewell aus an den abstracten und empirischen Wissenschaften, zunächst in Rücksicht auf die Geometrie. Von den Euklidischen Definitionen behauptet er, sie hätten ihren Ursprung im Begriff des Raums und seien bloss Weisen (modes), diesen Begriff so darzustellen, dass er Gründe für Deductionen gewähre. — „Diese wörtlichen Ausdrücke der Resultate des Begriffs können nicht so aufgestellt werden, dass sie in logischer Folge von einander abhängen; aber sie haben eine gegenseitige Abhängigkeit von einer tiefern Art, welche Worte nicht ganz gewähren können. Die Nothwendigkeit ist nicht hypothetisch, sondern anschaulich, die Axiome müssen angeschaut, nicht bewiesen werden". — Die Erklärung und Erörterung der Grundbegriffe jeder Wissenschaft kann sehr angemessen die Philosophie derselben heissen. Diese Begriffe enthalten in sich die Elemente der Wahrheiten, welche jede Wissenschaft entdeckt und lehrt. So beruhen die mechanischen Wissenschaften auf den Begriffen der Kraft, der Materie und der Ursache, die secundären mechanischen Wissenschaften, d. h. Acustik, Optik, Thermotik (Wärmelehre) auf den Begriffen der Aeusserlichkeit und des Mediums der Sensation, die mechanisch-chemischen auf dem der Polarität, die chemischen auf dem der Verwandtschaft und Substanz, die Krystallographie auf dem der Symmetrie, die classificatorischen Wissenschaften Mineralogie, Botanik, Zoologie auf den Begriffen der Aehnlichkeit und der natürlichen Verwandtschaft, die physiologischen auf den Begriffen des Lebens, der getrennten Lebenskräfte der Assimilation und Irritabilität und der Zweckursache und endlich die palätiologischen Wissenschaften (Geologie u. s. w.) auf dem Begriff der historischen Verursachung (historical causation).

Entständen die Elemente der Wissenschaften wirklich auf die angegebene Weise und hätten die Grundbegriffe die Kraft, die Nothwendigkeit mitzutheilen, so müsste man sich wundern, dass die Begründung der mechanischen und empirischen Wissenschaften so viele Mühe gekostet und so lange

gedauert hat. Wir müssen diese Nothwendigkeits-Kraft den Begriffen schon aus dem einfachen Grunde absprechen, weil sie, den positiven Elementen der Wissenschaft gegenüber, unbestimmt sind. Wie kann aber das Unbestimmte Principien des Bestimmens oder der Bestimmtheiten enthalten? Richten wir unsere Aufmerksamkeit darauf, wie in den bezeichneten Wissenschaften die bestimmten positiven Elemente zu Stande kommen, so bemerken wir, dass die allgemeinen Begriffe dabei eine sehr müssige Rolle spielen. Dass das letztere der Fall ist, geht empirisch schon daraus hervor, dass wir bei Individuen und Völkern die Elemente mancher jener Wissenschaften früher entwickelt sehen, als die allgemeinen Begriffe bestimmt gedacht werden. Es werden z. B. geometrische Sätze von Kindern zu einer Zeit gefasst, wo sie vom Raum nur eine dunkle Vorstellung haben. Ferner können aus dem Begriff des Raums allein, mögen wir denselben logisch bestimmen oder anschauen, unmöglich die Definitionen und Axiome der Geometrie abgeleitet werden. Es kommt hier zu der Anschauung des Raums ein positives, synthetisches Element hinzu, welches im Begriff des Raums nicht liegt; der Punkt, die Linie und ihre Verknüpfungen sind durchaus *bestimmte* Positionen, denen gegenüber der Begriff des Raums nur als eine ganz unbestimmte Voraussetzung derselben erscheint. Mögen wir auch diese Figuren *im* Raume anschauen, so resultirt doch daraus und aus dem Begriff des Raums nicht ihre Bestimmtheit und die Bestimmtheit ihrer Verknüpfungen; diese ist immer ein Product der bestimmten Zusammenfassung der gegebenen Elemente. — Auf eine ganz ähnliche Weise verhält es sich mit den übrigen Begriffen. Wenn wir in den classificatorischen Wissenschaften Gattungen und Arten feststellen, so verknüpfen wir freilich das Aehnliche und natürlich Verwandte, aber dieser Begriff ist darum nicht Princip für die aufzustellenden Begriffe der Gattungen und Arten. Der Begriff der Aehnlichkeit und der Verwandtschaft sind nur abstracte inhaltlose Prädicatbegriffe, welche ihren Inhalt erst erhalten durch das Denken bestimmter verglichener Dinge. Daher bekommen auch die in der Wissen-

schaft festzustellenden Gattungen und Arten ihren Inhalt aus der positiven Vergleichung der bestimmten Dinge und Wesen. Und so verhält es sich in allen übrigen Wissenschaften: ihre sogenannten Grundbegriffe enthalten nur die abstract unbestimmten Gattungsbegriffe dieser Sphäre, worin sich die positiv bestimmten Synthesen des Wissens bewegen, und das genauere Bestimmen der concreten Gattungsbegriffe ist nicht Ausgangspunkt, sondern Resultat der Wissenschaft. Ueberall handelt es sich in der Wissenschaft um einen positiven Zusammenhang von positiv bestimmten Urtheilen und Begriffen; für einen solchen aber kann jener Grundbegriff nur die Sphäre bezeichnen, nicht aber als bestimmendes Princip des Inhalts desselben gedacht werden.

Es wurde im dritten Abschnitt des zweiten Theils bereits festgestellt, dass der Erkenntnissgrund nur gedacht werden könne im bestimmten sich ergänzenden Zusammenhang des Grundes und des Begründeten. Die Nothwendigkeit kann nicht in den Begriffen liegen, denn diese sind Elemente des Urtheils und werden durch das Urtheil gebildet, sondern diese liegt in der bestimmten Verknüpfung der Begriffe zu einem Ganzen. Diese bestimmte Verknüpfung erfordert aber durchaus bestimmte, also einfache elementarische Begriffe. Diese sind uns zunächst in den Grössenbegriffen gegeben und in den Urtheilen der Mathematik sind denn auch die nothwendigen Urtheile am leichtesten und die evidentesten. Hier wird die Synthesis der Elemente, oder das in dieser gedachte Bestimmen des Gegenstandes durch den Grundsatz geleitet, dass das Ganze seinen Theilen gleich ist, folglich überall dem Ganzen seine Theile substituirt werden können. Dies gilt von dem Maasse der durchlaufenen Räume in der Geometrie auf gleiche Weise, wie von den Zahlen in der Arithmetik und von den allgemeinen Grössenbestimmungen der Analysis. Alle noch so verwickelten mathematischen Beweise lassen sich, nach Mayr (S. 188) auf den Grundsatz der Substitution gleicher Operationen zurückführen. Es bedarf daher nicht der Voraussetzung einer sogenannten reinen Anschauung, um uns die evidente Nothwendigkeit in der

Mathematik begreiflich zu machen; sie liegt in der überall ganz bestimmten abgeschlossenen Analysis und Synthesis der unter sich selbst gleichen Grössen - Bestimmtheiten, wobei nichts Unbekanntes zurückbleiben kann.

Die grossen und sichern wissenschaftlichen Fortschritte, welche die Mathematik vermöge der Natur ihres Gegenstandes machen konnte, haben zu allen Zeiten Versuche veranlasst, die mathematische Methode auch auf dem empirischen und philosophischen Gebiet anzuwenden. Allein dabei wird nicht beachtet, dass wir es hier mit ganz verschiedenen elementarischen Begriffen zu thun haben, mit Begriffen nämlich, die unter sich selbst different sind. Auf dem empirischen Gebiete besteht das Ganze einer Synthesis nicht aus homogenen Theilen, deren Summe diesem selbst unmittelbar substituirt werden könnte. Die Analyse und Synthese der Elemente ist hier auf jedem Punkte der Qualitäten, Thätigkeiten, Verhältnissbestimmungen eine verschiedene; wie wir diese verschiedenartigen Elemente im nothwendigen Zusammenhang zu denken haben, das kann unmöglich durch irgend ein allgemeines Axiom a priori bestimmt werden. Manche haben ein solches Axiom in dem Satz der Causalität zu finden geglaubt, aber dieser Satz enthält, wie früher bemerkt, kein Princip des Bestimmens für die nach demselben gedachten realen Bestimmtheiten.

Es könnte hier vielleicht Jemand einwenden, dass doch auch das Reale in allgemeinen Begriffen gedacht werden müsse, dass diese im bestimmten Verhältniss des Inhalts und Umfangs ständen, und hieran die Analyse und Synthese der empirischen Begriffe einen allgemeinen Anknüpfungspunkt besitze. Allein wir haben uns im zweiten Theil überzeugt, dass der Subjectbegriff nicht die blosse *Summe* seiner Merkmale ist, dass das einzelne Merkmal nicht ohne universelle Beziehung zu Anderem gedacht werden kann: woraus hinlänglich hervorgeht, dass das Denken des Gegebenen der Gegenstände hier nicht unmittelbar aus der Zusammenfassung seiner Merkmale hervorgehen kann. Wir müssen also den nothwendigen Zusammenhang in einer andern Richtung suchen.

Soll ein empirisches Urtheil als ein nothwendiges gedacht und begründet werden, so müssen wir in den verschiedenartigen Elementen des Inhalts des Gegenstandes einen bestimmten Zusammenhang nachweisen, denn alles Begründen ist ein Denken des Begründeten als Element eines bestimmten universellen Zusammenhangs. Was ist nun für das wissenschaftliche Denken hierzu gegeben? Zuerst eine gewisse universelle Kenntniss der Erscheinungen überhaupt in mehr oder weniger unvollständigen oder fehlerhaften Subject-, Prädicat- und Verhältniss-Begriffen. Diese können wir freilich in dieser Form nicht in das wissenschaftliche Denken aufnehmen; wir müssen sie erst verbessern, indem wir sie analysiren, in bestimmte Elemente zerlegen und sie dann aus diesen von Neuem in genau begränzter Bestimmtheit bilden. Es können dabei sehr oft die gewöhnlichen Worte, termini beibehalten werden; nur müssen diese durch Nominal-Definitionen eine genaue wissenschaftliche Begränzung erhalten. Anderseits aber sind für das wissenschaftliche Denken die bestimmten Wahrnehmungen der Erscheinungen, Thatsachen gegeben. Auch diese können nicht unmittelbar aus dem gemeinen Bewusstsein aufgenommen werden; sie bedürfen der Berichtigung und Ergänzung durch wissenschaftliche Beobachtungen und Versuche. Die durch Beobachtung festgestellten Erscheinungen denken wir nun vermittelst bestimmter Begriffe in ihrem objectiven Zusammenhange. Es handelt sich also hierbei, wohl verstanden, nicht darum, den Inhalt eines Begriffs logischer Weise in seine disparaten Merkmale zu zerlegen, denn das Wahrgenommene besteht in einer positiv bestimmten und begränzten Sphäre von Gegenständen und Merkmalen. Denke ich diese nun in dieser bestimmten Begränzung, so fasse ich ein beziehungweise abgeschlossenes Ganzes auf, dessen einzelne Elemente in einem bestimmten Verhältniss zu einander und zum Ganzen gedacht werden müssen. Die Richtigkeit eines solchen bestimmten Urtheils wird bestätigt durch Vergleichung oder Zusammenfassung desselben mit den Urtheilen der angränzenden und verwandten Sphären. Auf diese Weise entsteht nun zunächst das wissenschaftliche

Verfahren der Induction, das wir jetzt näher ins Auge zu fassen haben. Die andern Begründungsformen des reflectirenden Denkens können sich erst in der weiteren Betrachtung ergeben.

2) Von der Induction.

Das Verfahren der Induction (inductio, ἐπαγωγή) wurde zuerst mit bestimmtem Bewusstsein von Sokrates angewendet, um von der Basis der Erfahrung aus zu bestimmten allgemeinen Begriffen zu gelangen. Platon bildete dasselbe weiter aus und Aristoteles stellt schon eine gewisse Theorie der Induction auf; er behandelt sie mehr nebenbei als eine Art der Schlüsse, sie erscheint ihm von geringerem Werthe, wie der eigentliche Syllogismus. In der neuern Zeit hat Baco die Induction als die einzig richtige wissenschaftliche Methode dem syllogistischen Verfahren entgegengestellt. Ueber ihre Begründung und ihren Werth herrschen auch jetzt noch verschiedene Ansichten. Manche wähnen, die inductive Methode bestehe im Beobachten und Experimentiren; Andere suchen die Induction auf eine Figur des kategorischen Syllogismus zuückzuführen. Diese beiden Ansichten bedürfen nach dem Vorhergehenden keiner Widerlegung mehr. Zuerst fragt sich: was ist die Induction? und dann: wie kommt sie zu Stande?

Nach Schleiermacher, H. Ritter u. A. besteht die Induction in der Entwicklung der höhern Begriffe aus den niedern. Was allen niedern Begriffen zukommt, lehrt Ritter (Logik S. 103 ff.), soll durch dieselbe dem höhern Begriff als bleibendes Merkmal beigelegt werden. Der Umfang des höhern Begriffs müsse uns durch Deduction, d. h. Ableitung aus einem höhern Begriffe, schon bekannt sein und der Zweck der Induction gehe nur darauf, die bleibenden Merkmale oder den Inhalt eines Begriffs zu finden. Diese Ansicht der Induction würde shon darum nicht genügen, weil sie dieselbe auf das Feststellen von Merkmalen eines Begriffs beschränkt; die Induction hat aber ebensowohl die Verhältnissbestimmungen

der Ursache und Wirkung und andere universelle Beziehungen zum Inhalt, die nichts mit dem Verhältniss der höhern und niedern Begriffe zu einander zu schaffen haben. Indess wenn auch die Induction Begriffe feststellt, so entwickelt sie dieselben nicht aus niedern Begriffen; sie geht vielmehr zunächst und in ihrer ursprünglichen Gestalt darauf aus, aus dem Denken der Erscheinungen, Thatsachen erst diese niedrigsten Begriffe zu bilden. Auch Baco hebt öfters hervor, dass die Induction auf die Natur selbst, auf die Experimente zurückgehen (descendere ad Opera) müsse. Wollte man einwenden, das Denken der Erscheinungen, Thatsachen geschehe doch nothwendig in Begriffen und diese seien die niedrigsten, aus denen der höhere entstehe: so müssen wir bestreiten, dass die wahrgenommenen Erscheinungen bloss in Begriffen gedacht und aufgefasst werden können; jede Wahrnehmung enthält eine Synthesis von Erscheinungen, welche niemals in einzelnen Begriffen von Merkmalen erschöpfend gedacht werden können (s. den 1. Abschnitt des 2. Theiles); auch würden die Begriffe, die sich hier ergeben, zu dem synthetischen Begriff des Gegenstandes sich nicht verhalten, wie die niedern zu dem höhern. Auch kann es als Thatsache betrachtet werden, dass die primitiven Inductionen ohne Ableitung aus höhern Begriffen zu Stande kommen.

Die gewöhnliche Ansicht behauptet von der Induction, dass sie das Allgemeine aus dem Besondern sammle oder durch Abstraction es gewinne, oder aus dem Besondern auf das Allgemeine schliesse — welchem Schluss, nach Kant, das Princip zu Grunde liegt: was vielen Dingen einer Gattung zukommt, das kommt auch den übrigen, allen zu. Indess ein solcher Schluss ist durchaus unstatthaft: die blosse Beobachtung kann uns nie berechtigen, Erscheinungen in einem allgemeinen und nothwendigen Zusammenhang zu denken; sie bringt es auch nicht bis zu Regeln, wie so viele Sammlungen von philologischen und naturwissenschaftlichen Beobachtungen hinreichend beweisen. Fries unterscheidet daher die empirische Induction, welche durch Aufzählen ähnlicher Fälle allgemeine Regeln zu errathen strebe und die rationelle,

die auf leitenden Maximen beruhe. Allein die erstere gehört wenigstens als solche der Wissenschaft nicht an; ein solches Errathen bringt es weder zum Allgemeinen noch zum Nothwendigen.

Die eigentliche Induction, welche die Naturforschung sucht, ist ein allgemeines und nothwendiges Urtheil und muss auch als ein solches erwiesen werden. Dies kann aber nur durch das bestimmte Denken der beobachteten Erscheinungen geschehen; die Sphäre der Erscheinungen, welche den Inhalt der Induction bildet, muss in sich selbst und im Verhältniss zu verwandten Erscheinungen bestimmt gedacht sein; handelt es sich um ein Prädicat, das dem Subject beizulegen ist, so muss dasselbe genau bestimmt, begränzt und in seiner Zusammenstimmung mit der ganzen Synthesis des Subjects gedacht werden; wollen wir das Verhältniss der Ursache und Wirkung feststellen, so müssen wir zuerst die Phänomene derselben in ihrer vollständigen Bestimmtheit und dann in ihrem bestimmenden und bestimmten Verhältniss zu einander und, wo möglich, im Verhältniss zu den verwandten Erscheinungen auffassen. Dazu ist aber keineswegs nöthig, dass wir den Begriff des Gegenstandes der Induction aus einem höhern deduciren, oder dass, wie Andre fordern, die vollständige Induction in einem disjunctiven Schluss gedacht werden müsse, dessen einzelne Glieder im Obersatz sich gegenseitig ausschliessen, oder, wie Fries dies genauer ausdrückt, in einem divisiven Schluss aus disjunctiven Regeln, d. h. einem solchen, worin durch die Eintheilung alle Arten des höhern Subjects erschöpft sind, der Schlusssatz also nothwendig ist. Allerdings liegt darin die vollständigste Bewährung einer Induction, dass ihre Wahrheit als Bestandtheil einer höhern nothwendigen Wahrheit sich ergiebt, dass sie als nothwendiges Element einer höhern universellern Induction oder Deduction nachgewiesen wird, wie dies *Whewell* in seiner Geschichte der inductiven Wissenschaften von so vielen der bedeutendsten gezeigt hat. Allein in diesem Falle ist eine höhere Stufe der Erkenntniss bereits gewonnen; die primitiven Inductionen, womit die Wissenschaft anfängt, können unmög-

lich auf eine solche Weise bewiesen werden. Die Bedeutung der Induction liegt auch nicht in diesen logischen Beziehungen, sondern in der Bedeutsamkeit der Erscheinungen, die sie umfasst. Die Induction wird nicht auf dem Wege logischer Combinationen gewonnen, folglich auch nicht durch diese erwiesen; sie kommt nur zu Stande durch eine fortschreitende positive Erweiterung des Urtheils, welche sich auf bestimmte Beobachtungen (und gewöhnlich auch Experimente) stützt, d. h. durch fortschreitendes Denken des bestimmten Zusammenhangs der gegebenen Erscheinungen. Die Geschichte der inductiven Wissenschaften zeigt dies überall. Ein recht anschauliches Beispiel, was übrigens auch schon von *Gruppe* (Wendepunkt S. 42) benutzt worden ist, gewährt das Urtheil: der Blitz ist eine elektrische Erscheinung; die Nothwendigkeit eines solchen Urtheils hätte durch die Syllogistik nicht nachgewiesen werden können; es bedurfte hierzu sehr vielfältiger Beobachtungen und Experimente. Man hatte den Begriff, den Namen der Elektricität gewonnen, indem man die Eigenschaft des Elektron (Bernstein), nachdem er gerieben worden ist, gewisse leichte Körper anzuziehen, auch an andern geriebenen Körpern wahrgenommen hatte. Dazu kam nun die Kenntniss von den andern elektrischen Erscheinungen, des Funkens, der Wirkung auf die Nerven u. s. w. Die Aehnlichkeit dieser letztern Erscheinungen mit den Lichterscheinungen und Wirkungen des Blitzes war zunächst eine ganz unbestimmte. Erst als allmälig Elektrisir-Maschinen gemacht wurden, und als besonders durch die Erfindung der Leydener Flaschen sowohl die Lichterscheinungen der Elektricität als ihre Wirkungen auf den thierischen Organismus in grösserem Maassstabe hervorgebracht und beobachtet werden konnten: erst da trat die Aehnlichkeit mit dem Blitz anschaulicher hervor. Auch durch diese anschauliche Aehnlichkeit war noch nicht die gleiche Qualität beider Erscheinungen festgestellt; es mussten die gleichen wesentlichen Eigenschaften nachgewiesen werden. Man hatte bemerkt, dass Nadelspitzen und andere spitzige Metallkörper die elektrische Kraft aufsaugen und abführen. Man stellte nun

Experimente mit Eisenstangen an, um den Blitz in dieser Beziehung zu beobachten — bis endlich der berühmte *Franklin* nachwies, dass der Blitz, gleich der Elektricität, an Drähten geleitet werden könne. Hiermit war diese Induction vollendet, deren Geschichte man genauer bei Whewell (Geschichte III. 9 - 32) nachlesen kann.

Man kann aus diesem Beispiel sehen, dass es bei der Induction nicht bloss darauf ankommt, die gegebenen Erscheinungen in allgemeinen Begriffen zu denken, oder wie Whewell (II, 213) lehrt, auf jene, als das passive Element der Induction, das active, einen Begriff anzuwenden, sondern die Erscheinungen müssen in ihrer vollständigen Bestimmtheit und Begränzung, aus ihren eigenen Beziehungen heraus erfasst werden. Die vermittelnden Glieder, um die Induction zu erreichen, sind nicht in Mittelbegriffen enthalten, sondern diese müssen in den bestimmten Erscheinungen gesucht werden. Der Forscher denkt also hierbei nicht nur in Begriffen, sondern auch, wenn der Ausdruck erlaubt ist, in und aus den Erscheinungen. Daher auch die Nothwendigkeit des Experiments, wo es sich um die Actionen, Thätigkeits-Verhältnisse der Dinge handelt, weil die blosse Beobachtung uns diese Actionen nur in einseitiger Bestimmtheit und Begränzung kennen lehrt. Das Experiment ist bestimmt, eine vielseitige und im Einzelnen bestimmte Beobachtung zu vermitteln; der Gegenstand wird aus seinen gewöhnlichen Erscheinungs-Verhältnissen herausgenommen und neuen genau bestimmten, bekannten Bedingungen der Thätigkeit ausgesetzt. Man pflegt darum nicht mit Unrecht das Experiment als eine an die Natur gerichtete Frage zu betrachten. Dabei ist aber wohl zu beachten, dass die Natur keine allgemeinen und kategorischen Antworten giebt, sondern nur besondere und hypothetische, dass es also ganz auf die bestimmte Stellung der Frage ankommt, um überhaupt eine Antwort von ihr zu erhalten. Diese bestimmte Fragestellung, das Problem der Forschung, muss aus dem bereits vorhandenen Wissen dieser Sphäre, aus der Natur der Sache heraus geschehen, sonst bleiben die Antworten der Natur unverständlich.

Liegt die Richtigkeit und Sicherheit der Inductionen ganz in der durchaus bestimmten Auffassung der Phänomene, so wird es ankommen zuerst auf die Sicherheit der elementarischen Ausgangspunkte, sodann auf die bestimmte Begränzung des Urtheils selbst. Was das Erste betrifft, so ist die erste Grundbedingung die oben bereits bezeichnete, dass in bestimmten elementarischen, genau begränzten Begriffen die Erscheinungen gedacht werden. Damit unsere Begriffe elementarisch und bestimmt sein können, muss die Forschung mit den einfachsten Elementen des Gegenstandes anfangen; beginnt sie sogleich mit dem vollständigen Zusammenhang der Phänomene, z. B. mit allgemeinen Begriffsbestimmungen des Gegenstandes in seinem ganzen Inhalt und Umfang, so erhalten wir Begriffe von complicirten Erscheinungen, die nur unklar und unbestimmt gedacht sind, die daher die ganze Untersuchung nur verwirren. Wir werden auf diesen Fehler der Inductionen und Theorien im zweiten Abschnitt zurückkommen. Hiermit steht im genauesten Zusammenhang, dass wir den Gedanken des Beobachteten möglichst bestimmen, begränzen müssen. Wir müssen uns hüten, mehr auszusagen, als beobachtet worden ist, was sehr häufig aus Eitelkeit oder aus unbesonnener Voreiligkeit geschieht. Besonders leicht geschieht es, dass wir die besondern Bedingungen, unter denen ein allgemeines Urtheil in Beziehung auf bestimmte Erscheinungen steht, übersehen, wenn wir den betreffenden Gegenstand nur unter andern besondern Bedingungen beobachten können. Man denkt z. B. bei Inductionen über das Absterben der Pflanzen zunächst nicht daran, dass die von uns beobachteten Erscheinungen durch die besondere Natur des Klimas bedingt sind, und dass diese Erscheinungen z. B. im tropischen Klima sich ganz anders gestalten. Wir müssen also bei der Generalisation (Verallgemeinerung) der Urtheile die allgemeinen Bedingungen der Erscheinungen des Gegenstandes wohl beachten. So lange wir den Gegenstand nicht unter den verschiedenen möglichen Bedingungen seiner Erscheinung oder nicht in der ganzen Sphäre seiner Erscheinungen haben beobachten können, dürfen wir die Induction als allgemeines

und nothwendiges Urtheil nicht abschliessen, d. h. wir dürfen sie nur als eine provisorische, hypothetische Annahme, als eine *Hypothese* betrachten, müssen der Skepsis Raum geben, so weit es an Sicherheit fehlt und das Urtheil zu begränzen suchen auf der Basis der Beobachtungen und Experimente. Deshalb forderte Baco mit Recht, dass wir per gradus continuos et non intermissos, aut hiulcos zu immer allgemeineren (umfassenderen) Sätzen fortschreiten. Kommt auch auf diese Weise der Fortschritt der empirischen Wissenschaft nur allmälig und langsam zu Stande, so gewinnen wir doch, was die Hauptsache ist, in dem Resultat einen sichern Besitz und eine feste Basis für die weitere Forschung.

Was die Bestätigung einer Induction betrifft, so liegt eine negative darin, dass sie nicht andern bereits feststehenden Urtheilen derselben Sphäre widerspricht, und dass aus den besondern Beobachtungen keine Einwürfe oder sogenannte *Instanzen* gegen dieselbe hervorgehen; die möglichen Instanzen müssen in der Aufstellung der Induction schon berücksichtigt sein. Eine positive Bestätigung erlangt sie, wenn sie positiv mit den anderweitigen Urtheilen dieser Sphäre übereinstimmt, wenn sie eine Ergänzung der bisherigen Urtheile und Begriffe dieser Sphäre bildet und ganz besonders, wenn gezeigt werden kann, dass alle Modificationen der Erscheinungen oder Thatsachen dieser Sphäre sich auf das allgemeine Urtheil der Induction zurückführen lassen, so dass die Urtheile dieser Sphäre, unter den verschiedenen möglichen Bedingungen gedacht, eine in sich selbst zusammenhängende Synthesis bilden. Eine bedeutende universelle Bewährung der Induction liegt darin, wenn ähnliche, verwandte, analoge Erscheinungen auf andern Gebieten und unabhängig von diesen beobachtet, in dem Maasse ihrer Verwandtschaft unter ähnlichen Bedingungen auch ähnliche Erscheinungen zeigen. — Es versteht sich von selbst, dass man diese letzteren Bestätigungen nicht von allen Inductionen fordern darf. Denn einerseits sind uns die Sphären neuer Inductionen oft noch zu unbekannt; anderseits kann die in der Induction enthaltene neue Synthesis noch anderer unbekannter Mittelglieder be-

dürfen, um in die Bestimmtheit eines solchen Zusammenhangs aufgenommen zu werden. Die vollständige Bewährung wissenschaftlicher Inductionen geschieht oft erst nach Jahrhunderten durch umfassendere Inductionen, nachdem die Sphäre der Beobachtungen durch anderweitige neue Entdeckungen erweitert worden ist. Beispiele hiervon liefert Whewells öfter angeführte Geschichte reichlich.

Gegenstand der Induction kann jede Prädicat- und jede Verhältniss-Bestimmung sein, die wir als Inhalt des Urtheils überhaupt kennen lernten. Im Allgemeinen können wir zwei Sphären derselben unterscheiden: es werden entweder an Gegenständen gewisse Eigenschaften, Merkmale festgestellt, oder die actuellen Verhältnissbestimmungen der Ursache und Wirkung zwischen Erscheinungen oder erscheinenden Gegenständen bilden den Inhalt der Induction. Aus der ersten Gattung der Inductionen gehen im Allgemeinen die Begriffs-Bildungen und Bestimmungen, im Einzelnen die beschreibende Naturwissenschaft, die sogenannte Naturgeschichte und in weiterer Entwicklung die klassificirenden Naturwissenschaften hervor; die zweite Gattung liefert keine abgeschlossenen Begriffsbestimmungen, da die universellen Verhältnisse der Ursache und Wirkung anderer Zusammenfassungen und Maasse bedürfen; der grösste Theil der empirischen Naturlehre besteht aus Inductionen der Ursachen. Wir müssen daher sowohl diese letzteren als die Begriffsbestimmungen durch Induction etwas näher ins Auge fassen.

3) Die Induction der Ursachen.

Die Verhältnissbestimmung des Grundes und der Folge wies uns bereits auf die der Ursache und Wirkung hin, als diejenige, worin ein bestimmter objectiver Zusammenhang in unmittelbarer actueller Verknüpfung der beiden erscheinenden Gegenstände gedacht werde. Wir bemerken gewisse Veränderungen in einem oder mehreren Dingen, die nur erfolgen, wenn andere erscheinende Dinge eine Thätigkeit auf diese ausüben. Wir denken demnach die vorangehenden Actionen

als bestimmend diese erfolgenden Veränderungen, d. h. wir fassen die bestimmende Action als Ursache und die bestimmten erfolgenden Veränderungen als Wirkungen derselben auf.

Hume hat die Realität dieses Begriffs geläugnet, indem er behauptete, diese Verhältnissbestimmung enthalte im Grunde nur eine subjective Verknüpfung, Association unserer Vorstellungen. Er definirt die Ursache in der Abhandlung über die menschliche Natur als „ein Ding, was vor und neben einem andern ist und das mit dem andern so vereinigt ist, dass der Begriff des einen das Gemüth bestimmt, den Begriff des andern zu denken und dass die Impression des einen einen lebhafteren Begriff des andern hervorbringt". Indess diese Auffassung der Ursache abstrahirt gerade von dem Wesentlichen des Begriffs, von der darin gedachten Bestimmtheit des actuellen Zusammenhangs. Wäre es bloss das Vor- und Nebeneinandersein oder die Association der Erscheinungen, was uns zu dem Denken der Ursache veranlasste, so würden wir alle gleichartigen an einander grenzenden Erscheinungen im Verhältniss der Ursache denken, wie z. B. Tag und Nacht, Sonnenschein und Regen u. s. w. Allein wo eine Ursache gedacht werden soll, da müssen einer wahrgenommenen bestimmten jetzt eintretenden Action bestimmte Veränderungen entsprechen. Wenn ich z. B. das Phänomen des Stosses einer Billardkugel vollständig auffassen will, so darf ich mich nicht begnügen, ein Verhältniss des Nebeneinanderseins des stossenden und gestossenen Körpers zu denken, sondern ich muss die Bestimmtheit des Stosses oder stossenden Körpers und die entsprechende bestimmte Veränderung des gestossenen Körpers hinzufügen. Nur diese beiderseitige entsprechende Bestimmtheit veranlasst und zwingt uns, den Stoss als die Ursache des Phänomens anzusehen. Darin hat freilich Hume Recht, dass wir im Grunde den Uebergang aus der Ursache in die Wirkung nicht wahrnehmen; wir sehen die Phänomene in der bezeichneten Bestimmtheit und indem wir dieselben zusammen denken, sind wir genöthigt, ihren Zusammenhang hinzu zu denken. Aus einem solchen ergänzenden Verknüpfen des Gegebenen gehen alle Begriffe des Bewusstseins hervor, wie dies im

ersten Theile angedeutet wurde. Wer mit dem Läugnen des Begriffs der Ursache Ernst machen wollte, der müsste die ganze Welt des Werdens und der Veränderungen und darunter auch seine Gedanken und Willensbestimmungen als blossen Schein bei Seite liegen lassen, denn sobald er dieselben wirklich denken will, muss er auch Bestimmendes und Bestimmtes, Ursachen und Wirkungen, Gründe und Folgen denken.

Fragen wir nun aber, *wie* die Ursache zu denken ist, so sehen wir bald, dass wir es nicht mit einem einfachen, logischen, sondern mit einem synthetischen Real-Begriff zu thun haben. Nicht selten zwar (z. B. auch von Whewell) wird die Ursache definirt als die Kraft und abstracte Eigenschaft der Dinge, welche die Wirkung hervorbringe, aber der gewöhnliche Sprachgebrauch und auch die empirische Wissenschaft weiss nichts und kann nichts von solchen Ursachen wissen. Denn als Ursache wird stets gedacht ein Erscheinendes, mag dies nun sein ein in Bewegung begriffener Körper, oder irgend eine andere Thätigkeit eines Dings oder Wesens. Ursache also ist eine Synthesis von gegebenen objectiven Bestimmtheiten und Wirkung ebenfalls eine entsprechende Synthesis von solchen. Jede dieser beiden Synthesen hat in dem Ding oder in der Sphäre, der sie angehört, einen eigenen Zusammenhang und besteht aus complicirten Elementen. Wie soll und kann da nun ein bestimmter objectiver Zusammenhang, der bloss von dem einen Gliede ausginge, nachgewiesen werden? Zunächst fragt sich, ob es nicht Gebiete der Erscheinungen giebt, in welchen die als Ursache bestimmenden Actionen sowohl als die ihnen entsprechenden Veränderungen in einer gewissen Einfachheit und Abgeschlossenheit erscheinen; in solchen müsste diese Verhältnissbestimmung am einfachsten und leichtesten aufzufassen sein.

Das Gebiet, worin die Ursachen und Wirkungen am einfachsten und am meisten abgeschlossen erscheinen, ist das der *Bewegung*, der in sich selbst gleichförmigen Veränderung des Orts eines Körpers. Die Verhältnisse der Bewegung der

Körper bestimmen sich ganz einfach in den Verhältnissen des Orts und der Lage und in den Entfernungen, d. h. in den Grössenbestimmungen des durchlaufenen Raums. Die Veränderungen sind hier homogene, und können daher durch die Analysis und Synthesis der homogenen Grössenbestimmungen adäquat bestimmt werden, und dies gilt nicht minder von den Ursachen der Bewegung, in so fern diese ebenfalls in Bewegungen bestehen. Daher haben sich die Anfänge der mechanischen Wissenschaften schon ziemlich früh mit der Mathematik ausgebildet. Da nun Bewegung bei allen Veränderungen der Körper eine bedeutende vermittelnde Rolle spielt, so kommen die mathematischen Grössenbestimmungen in der Physik überall in Anwendung und viele Physiker sind so weit gegangen, das Kriterium einer richtigen Induction in der Anwendung mathematischer Formeln auf dieselbe zu suchen. Dieser Grundsatz hätte nur dann Wahrheit, wenn sich zeigen liesse, dass alle Qualität aus Bestimmungen der Quantität abgeleitet werden könnte, was die Erfahrungswissenschaft am wenigsten a priori annehmen darf.

Wird nun Begriff der Ursache auf einen Complex von Erscheinungen bezogen, so dass wir selbst in der Ursache der Bewegung mehrere Coefficienten vereinigt denken müssen: so wird die Anwendung dieses Begriffs immer schwieriger, je weiter wir von der Bewegung aufwärts steigen in das Gebiet der realen Bestimmungen des complicirten Zusammenhangs der Erscheinungen. Die Induction wird hier zunächst im Allgemeinen auf folgende Weise ausgeführt. Wir haben zwei bestimmte Gegenstände vor uns, deren Eigenschaften wir kennen. Von diesen wirkt der eine auf den andern; wir bemerken bestimmte Veränderungen des letztern und stellen diese, wie sie unter den gegebenen Bedingungen stets wiederkehren, aufs genaueste fest. Nun suchen wir die Ursache zunächst in dem wirkenden Act; aber dieser wirkende Act ist bestimmt und bedingt: zuerst durch den Körper, das erscheinende Substrat, in welchem derselbe wirkt, dann durch die Beschaffenheit des Körpers, auf den diese Thätigkeit wirkt, drittens durch den universellen Zusammenhang beider Körper

mit der Erscheinungssphäre, in welcher dieser Act der Ursache und Wirkung statt findet. So sehen wir uns genöthigt, in den Begriff der Ursache auch die universellen Bedingungen der mitwirkenden vermittelnden Erscheinungen aufzunehmen; z. B. bei einem chemischen Verhältniss von Ursache und Wirkung müssen wir ausser den auf einander wirkenden Substanzen auch die mitwirkenden Bestimmtheiten der Temperatur und der atmosphärischen Elemente in Betracht ziehen. Auf diese Weise wird der Begriff der Ursache ein sehr complicirter. Was ist z. B. Ursache des Regens? Da treten uns eine Mehrheit von Ursachen entgegen, die wir nicht von einander trennen dürfen und die wir doch auch nicht als ein bestimmtes Ganzes denken können: die Quantität und Qualität der in der Atmosphäre befindlichen Wasserdünste, die Temperatur-Verhältnisse, die Winde u. s. w. Der Begriff der Ursache führt uns also zunächst zu einzelnen Erscheinungen, Thatsachen, von diesen aber zu dem universellen objectiven Zusammenhang der Erscheinungen, worin die einzelnen Glieder desselben als nähere oder entferntere Ursachen, Bedingungen, Veranlassungen der Wirkungen gedacht werden. Es gilt dies auf gleiche Weise für das Gebiet der Natur und das der Geschichte. Auch wenn in der letzteren von Ursachen die Rede ist (wie denn die sogenannte pragmatische Geschichtschreibung gerade auf Erfassung der Ursachen der Begebenheiten gerichtet ist), so kann die wichtigste Begebenheit, welche als Ursache gedacht wird, genauer betrachtet, doch nur ein einzelnes Element, nicht aber vollständiger Grund bestimmter Ereignisse in dem objectiven geschichtlichen Zusammenhang des ganzen thatsächlichen Stroms der Ereignisse sein.

Demnach lassen sich für die Induction der Ursachen im Allgemeinen folgende Regeln aufstellen:

1) Als Ursachen müssen bestimmte Erscheinungen im objectiven Zusammenhang mit andern Erscheinungen nachgewiesen werden. Gegen diese Regel wird in verschiedener Weise gefehlt. Man fingirt oder hypostasirt unbestimmte allgemeine Ursachen als allgemeine Substanzen oder Kräfte.

So nahm z. B. die frühere Chemie einen besondern Stoff an als Ursache der Verbrennlichkeit der Körper, das Phlogiston; noch jetzt denken viele Physiker einen Wärmestoff als Ursache der Wärme. So wurden früher die Erscheinungen der organischen Körper grossentheils auf die Lebenskraft als ihre unmittelbare Ursache zurückgeführt. Auf diese Weise wird die Forschung nach den Ursachen, nach den bestimmten Vermittelungen der Phänomene abgeschnitten. Es ist ein grosser Vorzug der Naturforschung der neuesten Zeit, dass sie auf die ersten Elemente zurückgeht. Die elementarische Forschung verfällt indess sehr vielfach in die ähnliche Einseitigkeit, die Ursachen nur aus den einzelnen Elementartheilen ableiten zu wollen. Nun sind diese aber sowohl in der unorganischen als in der organischen Natur zu erscheinenden Substanzen oder Dingen verknüpft, denen nicht mehr dieselben Eigenschaften und Wirkungsweisen zukommen, wie den Elementen — ein Satz, den selbst die Chemie anerkennt. Diese höheren Entwicklungen können also nicht aus den Elementen allein abgeleitet werden und kommen ihrerseits bei den Veränderungen derselben in Betracht, wenn die Vermittelungen der Ursachen vollständig aufgefasst werden sollen.

2) Die Ursachen müssen mit den Wirkungen in einem nachweisbaren actuellen und in einem allgemeinen, nicht bloss zufälligen, Zusammenhange stehen. Das „Post hoc, ergo propter hoc“ schleicht sich auch leicht in das wissenschaftliche Denken ein. Ferner werden neben einander und zugleich auftretende Erscheinungen leicht ohne Grund im Causalzusammenhang gedacht, z. B. Sturm und niedriger Barometerstand, die doch gemeinschaftliche Wirkungen des Zustandes der Atmosphäre sind. Der Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung muss als durch Action irgendwie vermittelt, nachgewiesen oder denkbar sein, denn sonst könnte man Alles im Causalzusammenhang mit einander denken; indess was geht nicht Alles neben einander und gleichzeitig vor, was nicht auf einander einwirkt! Ferner dürfen zufällige Elemente des Zusammenhangs, oder äusserliche Veranlassungen einer Kette von Veränderungen nicht als Ursachen derselben ge-

dacht werden, wie man sich z. B. in der Geschichte oft darin gefallen hat, welthistorische Ereignisse auf kleinliche Leidenschaften, Intriguen als ihre Ursachen zurückzuführen. Bei einer solchen ganz oberflächlichen Ansicht wird die actuelle Vermittelung, welche nur im universellen Zusammenhang aller gegebenen Verhältnisse und Ereignisse liegen kann, übersehen. Es wird endlich gegen diese Regel ein Verstoss gemacht, wenn man Wirkungen aus ganz ungleichartigen Ursachen ohne Vermittelung will entstehen lassen, z. B. wenn man Erscheinungen des Bewusstseins ohne Weiteres aus dem Körper ableitet; es fehlt hier ebenfalls die nothwendig zu denkende actuelle Vermittelung. Man darf jedoch nicht umgekehrt annehmen, dass die Ursachen und Wirkungen einander durchaus ähnlich sein müssten, denn die Phänomene, welche Ursachen sind, können einzelne Elemente des objectiven Zusammenhangs umfassen, welche sich nicht in den Phänomenen der Wirkungen finden und eben so umgekehrt. So kann z. B. ein Stoss sehr verschiedene Wirkungen in verschiedenen Sphären der Erscheinungen hervorbringen und seinerseits durch sehr verschiedenartige Ursachen bestimmt werden. Der Grundsatz, dass die Ursachen durch ihre Wirkungen vollständig gemessen werden können, kann unbedingt nur auf dem mechanischen Gebiet gelten.

3) Um die Vermittelungen der Ursachen zu erforschen, müssen wir die Phänomene der Wirkungen und der Ursachen möglichst analysiren, in ihre Elemente zerlegen, dabei aber die ursprüngliche Synthesis derselben oder des actuellen Zusammenhangs überhaupt im Auge behalten. Es wird hiergegen sehr vielfach gefehlt in den Naturwissenschaften, z. B. wenn chemische Analysen der organischen Substanzen ohne Beziehung auf physiologische Probleme gemacht werden. Das Experiment dient hauptsächlich zur Analyse der Erscheinungen und eben deshalb ist es, wie oben angedeutet, in der Beziehung auf ein bestimmtes Problem anzustellen. Eine bloss formale Analyse der Erscheinungen nach abstracten oder äusserlichen Relationen führt zu nichts. Am klarsten lässt sich dies vielleicht nachweisen in Rücksicht auf die

Bedeutsamkeit der Sprachlaute, worauf wir im nächsten Abschnitt zurückkommen.

4) Die Begriffs-Bildung und Bestimmung durch Induction.

Durch neue Inductionen von Prädicatbestimmungen werden nicht immer neue Begriffe gebildet; dies geschieht nur in dem Falle, dass die vorhandenen nicht mehr hinreichen, um die Fülle des Beobachteten zu unterscheiden oder zusammenzufassen, oder wenn neue Erscheinungen entdeckt werden, die mit den bekannten nichts Gemeinsames haben, wie z. B. die Erscheinungen des Magnetismus, der Elektricität u. s. w. Das Gewöhnliche ist, dass die bereits vorhandenen genauer bestimmt werden müssen. Da besonders die Subjectbegriffe im Fortschritt der Erkenntniss verändert werden und fortschreiten, so müssen die wissenschaftlichen Darstellungen die Analysis ihres Inhalts ausdrücklich angeben, d. h. sie müssen den Begriff definiren. Einfachere sogenannte Nominal-Definitionen sind, wie oben schon bemerkt, auch schon im Anfang des Reflexions-Processes nöthig, um die wissenschaftlichen Begriffe aus den Vorstellungen des gemeinen Bewusstseins herauszuheben und ihnen vollständige Deutlichkeit zu sichern. Die Definitionen sind analytische Bestimmungen, auf deren Form daher auch die analytische Logik eingeht. Indess die analytische Prüfung der Form, welche diese lehrt, kann nicht hinreichen, um die Richtigkeit des Begriffs überhaupt, auch seinem Inhalte nach, zu prüfen. Da der Subjectbegriff, um den es sich hierbei hauptsächlich handelt, durch Inductionen entstanden ist, so kann er auch nur durch Zurückgehen auf diese vollständig bestätigt oder als unrichtig nachgewiesen werden. Fassen wir indess zuerst die analytischen Regeln ins Auge, die sich auf das, was zunächst liegt, beschränken.

Die logische Hauptregel für die Definition ist, dass sie den nächsten Gattungsbegriff (genus proximum) und den specifischen oder, wie Trendelenburg treffend übersetzt, artbildenden Unterschied (differentia specifica) des zu definirenden

Begriffs (Subjectbegriffs) angebe. Diese Regel ist von dem gewöhnlichen Verhältniss der über- und untergeordneten Subjectbegriffe zu einander abstrahirt und reicht auch hierfür aus; der Begriff wird auf diese Weise auch von den coordinirten Begriffen hinreichend unterschieden. So werden auch in der Botanik die Pflanzen zunächst durch Angabe des genus und der species bestimmt. Man kann nur in Frage stellen, ob es ein einzelnes artbildendes Merkmal gebe oder geben könne, wovon im nächsten Abschnitt; in jedem Falle müssen zur vollständigen analytischen Bestimmung des Begriffs alle den Gegenstand oder seine Art bestimmenden wesentlichen Merkmale angegeben werden. Diese Regel ist jedoch auf viele Begriffe gar nicht anzuwenden Sehen wir von den Prädicatbegriffen ab, welche überhaupt hierbei nicht berücksichtigt werden, so stehen doch nicht alle Subjectbegriffe im Verhältniss der Subordination und Coordination zu einander. Schon Aristoteles fügt zu jener Regel die andere hinzu, dass die Definition den Grund, die Genesis der Sache anzugeben habe, z. B. Was ist Mondfinsterniss? Beraubung des Mondlichts durch das Dazwischentreten der Erde. *Genetische* Definitionen haben denn auch die neueren Logiker gefordert und dabei besonders auf die mathematischen Definitionen, z. B. die bekannte des Zirkels, hingewiesen. Es ist allerdings ein grosser Vorzug der Definition, wenn sie die Genesis des Gegenstandes oder seines Begriffs in sich aufnehmen kann, allein auch diese Regel wird ausser der mathematischen Sphäre selten ausgeführt werden können. Ausserdem aber bleiben uns noch viele concrete Verhältnisse des Zusammenhangs übrig, die, wenn wirklich die objectiven Gränzen des Begriffs bestimmt werden sollen, zu berücksichtigen sind. Will ich z. B. ein technisches Werkzeug, etwa einen Pinsel oder einen Stuhl, definiren, so reiche ich weder mit dem specifischen Merkmal und der nächsten Gattung aus, noch kann ich eine genetische Definition geben; ich werde, um nur verständlich zu sein, den technischen Zweck des Werkzeugs angeben müssen. Auf ähnliche Weise verhält es sich mit den Gegenständen und Thätigkeiten des menschlichen Lebens und Geistes

überhaupt; ich muss, um zu dem wirklichen Inhalt des Begriffs zu gelangen, auf den concreten Zusammenhang der Sphäre, welcher er angehört, zurückgehen. Dieser Zusammenhang ist aber ein so verschiedener, dass sich darüber keine allgemeinen Regeln aufstellen lassen. Was das Genauere der formalen logischen Regeln der Definition betrifft, dass sie adäquat, d. h. dem Gegenstand entsprechend, sein muss, wogegen die zu weiten und die zu engen Definitionen fehlen, dass sie nicht blosse negative Merkmale enthalten darf, dass die Merkmale wesentliche und logisch deutliche sein müssen, dass sie keinen Zirkel beschreiben darf, so verweisen wir auf die Lehrbücher der analytischen Logik.

Es ist hier die Begriffsbestimmung aufgefasst worden, wie sie im Gebiet der empirischen Reflexion vorkommt; was die Definition auf dem speculativen Gebiet zu leisten habe, davon kann erst im folgenden Theil die Rede sein. Ob die Definition, wie Aristoteles lehrt, das Wesen der Sache ausdrücken müsse, ist demnach ebenfalls eine Frage, die nicht hierher gehört. Was den Gebrauch der Real-Definitionen betrifft, so ist oben schon bemerkt worden, dass sie erst selbst der Begründung bedürfen, ehe sie zur Basis weiterer Folgerungen dienen können.

Von der analytischen Begriffsbestimmung (Definition) ist zu unterscheiden der Act der primitiven Begriffs-Bildung und Bestimmung, wie derselbe in den inductiven Wissenschaften überall vorkommt. Bei dieser müssen wir die Prädicat- und die Subject-Begriffe unterscheiden. Die Prädicatbegriffe enthalten einfache allgemeine Bestimmungen, bestimmt unterschieden von den andern derselben Sphäre. Dass hierbei die Bestimmung durch den Gegensatz nicht hinreicht, ergab sich schon im zweiten Theile. In den Erscheinungen nämlich erscheinen die Prädicate auf das mannigfachste modificirt und gehen nicht selten durch viele Abstufungen hindurch in einander über. Man denke beispielsweise nur an die unmerklichen Uebergänge der Farben, wie wir sie im Regenbogen wahrnehmen. Daher nimmt schon das gemeine Bewusstsein die Hinweisung auf bestimmte bekannte Gegenstände zu

Hülfe, um die Vorstellung des Prädicats zu bestimmen, z. B. rosenroth, kieselhart u. s. w. Die Wissenschaft aber bedarf genauerer Begränzungen und Maassbestimmungen. Da die Gegensätze auch quantitativ bestimmt sind, so kommt hier in vielen Fällen die Mathematik zu Hülfe. So wird z. B. das Hohe und Tiefe der Töne quantitativ durch die Zahl der Schwingungen des tönenden Körpers bestimmt. Die Gegensätze des Warmen und Kalten finden ihr Maass an der Ausdehnung des Quecksilbers. — Ausserdem aber müssen die besondern Prädicatbegriffe unter sich genau begränzt werden. Wollen die beschreibenden und systematischen Naturwissenschaften die fast unendliche Mannigfaltigkeit der elementarischen Formen der Körper wirklich unterscheiden und umfassen, so bedürfen sie fest bestimmter und begrenzter Prädicatbegriffe, gewissermassen eines Systems derselben. Die Bildung dieses Theils der Terminologie oder Kunstsprache dieser empirischen Wissenschaften ist fast eben so wichtig, wie die Nomenclatur, die Benennung der Gattungen und Species. Sehr bedeutende Leistungen in der beschreibenden Naturwissenschaft sind fast gar nicht beachtet worden, weil denselben eine präcise Terminologie fehlte. Eine solche kann freilich nur aus einer vollständigen Zusammenfassung aller der bestimmten Unterschiede einer Sphäre von Prädicaten hervorgehen. Die Bildung der Terminologie (im engern Sinne der termini zur Beschreibung der Naturgegenstände) ist, wie Whewell bemerkt, ein inductiver Process und setzt die Entdeckung bestimmter, unabänderlicher Kennzeichen voraus. Vorzugsweise durch die scharfe, präcise Terminologie ist Linné der grosse Reformator der Botanik geworden; seine fundamenta botanica enthalten beinahe 1000 Ausdrücke, deren Sinn und Gebrauch genau erklärt wird. Es kommt hierbei hauptsächlich darauf an, dass weitläufige Umschreibungen und Erklärungen vermieden und die wesentlichen, charakteristischen, nicht veränderlichen Merkmale in bestimmten Begriffen und gebräuchlichen Wörtern, so weit es möglich ist, fixirt werden. Auf dem Gebiete der unorganischen Natur, besonders in der Mineralogie ist die Bildung bestimmter fester Prädicatbegriffe

noch weit schwieriger, weil hier nicht, wie bei den Pflanzen plastisch bestimmte Formen hervortreten, (denn die Krystall-Formen finden sich nicht überall und durch dieselben werden nicht immer chemisch verschiedene Substanzen unterschieden) und weil durch Farbe und Härte die verschiedenen Körper nicht hinreichend charakterisirt werden können. Die Chemie hat sich erst gegen Ende des vorigen Jahrhunderts eine auf Principien gegründete Terminologie und Nomenclatur gebildet. Selbst in der Botanik wird, was die Bestimmung der Prädicatbegriffe betrifft, noch ein bedeutender Fortschritt möglich sein, da *Schleiden* uns Beispiele giebt, dass Naturforscher unserer Zeit von derselben Pflanze entgegengesetzte Merkmale prädiciren. Allgemeine, historisch-kritische, grammatische und andere Bemerkungen über naturwissenschaftliche Terminologie giebt Whewell im Eingange der Philosophie der Induction.

Weit schwieriger noch ist die genaue Bestimmung der Prädicatbegriffe, wenn sie die Actionen in ihrem Verhältniss zu einander zum Inhalt haben. Man sucht dieselben zunächst in ihren Wirkungen, äussern Erscheinungen, Vermittelungen aufzufassen, wobei, was das Moment der Bewegung betrifft, die Mathematik zu Hülfe kommt. Es kommt hier hauptsächlich darauf an, dass die Erscheinungen des Geschehens, der Thätigkeiten, die ihrer Natur nach zusammen gehören, unter Einem Begriff zusammengefasst und von andern ähnlichen Gruppen der Erscheinungen unterschieden werden. So sind z. B. die Gattungsbegriffe der organischen und psychischen Thätigkeiten in der Physiologie und Psychologie gebildet worden. Solche Gattungsbegriffe der Thätigkeiten sind nöthig, um eine Uebersicht über die Erscheinungen zu gewinnen und *Haller* z. B. erwarb sich ein grosses Verdienst durch Aufstellung des Begriffs der Irritabilität, wodurch er eine früher nicht bestimmt gedachte und von andern unterschiedene Klasse der Thatsachen bezeichnete. Nur muss man sich hüten, diese Gattungsbegriffe zu substantiiren als besondere Kräfte und Vermögen, denn über den Grund der Erscheinungen hat überhaupt die Induction allein nicht mehr zu entscheiden.

Die allgemeinen Subjectbegriffe, d. h. die Gattungs- und Artbegriffe der Dinge und Wesen werden ebenfalls zunächst durch Induction gebildet, denn die Eintheilung oder Deduction setzt nothwendig andere bereits vorhandene voraus, welche durch Induction gebildet sind. Die vor dem wissenschaftlichen Denken vorhandenen Gattungsbegriffe und Trivial-Namen des gemeinen Bewusstseins sind gewöhnlich in Beziehung auf einzelne auffallende Merkmale oder zufällige Beziehungen, des Orts u s. w. gebildet. Diese erhalten sich auch noch eine Zeit lang in den Anfängen der Wissenschaft. Man denke z. B. an die wunderlichen Benennungen der chemischen Substanzen im Mittelalter, die sich theilweise bis auf die neuere Zeit erhielten (s. Kopp's Geschichte der Chemie II, 412 ff.). Bei der wissenschaftlichen Bildung derselben muss hauptsächlich darauf gesehen werden, dass sie die Gesammtheit des in ihren bestimmten Sphären Wahrzunehmenden umfassen. Es reicht für die Richtigkeit derselben nicht hin das Kriterium, welches Schleiermacher dafür aufstellt, das Miteinander- und Gleichzeitig-Werden des Besondern und Allgemeinen, des Schema und des Begriffs (Dialektik 206, 208, 212—214, 224). Es ist allerdings richtig, dass die allgemeinen und besondern, die höhern und niedern Begriffe nur mit oder in Beziehung auf einander gebildet werden, wie dies oben im ersten Abschnitt des zweiten Theils dargelegt wurde, allein hierin, so wie auch in dem Zusammensein der Vernunft und der organischen Affection (des Idealen und Realen) welches Schleiermacher fordert, ist nur die allgemeine Grundbedingung für alles und jedes Erkennen ausgesprochen, eben darum aber nicht der Maassstab für die Richtigkeit eines einzelnen Acts enthalten. Der Allgemeinbegriff der Gattung ist nur in dem Maasse richtig und vollständig, als auch wirklich in demselben der objective Inhalt seiner Sphäre gedacht ist. Dies aber wird nur dann geschehen können, wenn derselbe nicht in Beziehung auf einzelne Wahrnehmungen oder Gegenstände gebildet wird, sondern wenn zuvor alle Gegenstände dieser Sphäre durch die Wahrnehmung bereits in die Vorstellung übergegangen sind und folglich der Allgemeinbegriff sich

nicht auf unbestimmte Schemata, sondern auf möglichst bestimmte Vorstellungen der Dinge beziehen kann. Hiergegen kann sehr vielfach gefehlt werden. Wird die Bildung des Allgemeinbegriffs aus Trägheit oder Uebereilung zu früh abgeschlossen, ehe die Sphäre desselben vollständig zur Wahrnehmung gelangt ist, so kann derselbe entweder zu weit oder zu eng gefasst sein: zu weit, wenn der Umfang des Begriffs aus Mangel an bestimmten Vorstellungen der unter ihm befassten Gegenstände nicht hinreichend begrenzt werden kann, also so unbestimmt gedacht wird, dass die Gegenstände dieser Sphäre von denen benachbarter Sphären nicht unterschieden werden; zu eng, wenn der Gattungsbegriff aus demselben Mangel an Uebersicht des Ganzen nur in Beziehung auf einzelne hervorstechende Merkmale oder auf einzelne Theile der Sphäre fixirt wird. Der Irrthum kann aber auch dadurch entstehen, dass in die Vorstellung des Einzelnen subjective zufällige Associationen sich eingemischt haben und so auch in den Gattungsbegriff fingirte Merkmale aufgenommen worden sind. Endlich kann aber auch die Schwierigkeit in der Sache selbst liegen, dass die Gegenstände in der Gesammtheit ihrer Merkmale so modificabel und unbestimmt sind, dass durch die versuchten Allgemeinbegriffe die Gegenstände nicht bestimmt unterschieden werden können, wie dies z. B. bei den Mineralien theilweise der Fall ist.

Der oben bezeichneten Regel gemäss verbesserte Linné auch die Nomenclatur der Botanik: er bestimmte die festen Charactere der Genera und Species nicht eher, als bis er zuvor möglichst alle Pflanzen aus den verschiedenen Ländern und Welttheilen untersucht hatte, wie er dies selbst hervorhebt (s. Whewell Geschichte III, 358). In der Zoologie wird der Begriff der Species am strengsten durch Induction bestimmt. Derselbe schliesst nach Pritchard ein: einen gesonderten Ursprung und bleibende Verschiedenheit in der Bildung, die sich beständig fortpflanzen; nach Cuvier müssen die bestimmten Formen der Species sich von der Entstehung der Welt an fortgepflanzt haben. Bei den Thieren derselben Species finden sich als Hauptcharactere: dieselbe mittlere

Lebensdauer, dieselben Krankheiten, dieselben animalischen und psychischen Fähigkeiten und dieselben Verhältnisse des Fortpflanzungsgeschäfts.

Die genauere Bestimmung der Gattungen und Arten kann nicht durch Induction allein geschehen; es muss hinzukommen eine umfassende Eintheilung, dies aber vermöge der höheren Entwicklung der Reflexion, zu deren Betrachtung wir jetzt übergehen.

Zweiter Abschnitt.

Zweite Stufe des empirischen Erkenntnissprocesses.

Die weitere wissenschaftliche Entwicklung der Reflexion.

Sind allgemeine Urtheile und Begriffe festgestellt, so haben wir in denselben gewisse Ausgangspunkte (Principien), um im Erkennen fortzuschreiten: es fragt sich jetzt, wie das Denken seine Urtheile in bestimmtem Zusammenhang mit einander entwickelt. Dieser Process der weitern Entwicklung kann nun, abgesehen von seinem Inhalt, in zweifacher Entwicklungsform betrachtet werden: zuerst in seinem Werden, im Suchen von neuen allgemeinen Urtheilen, dann in einer gewissen vollendeten Gestaltung, worin das Denken zum Abschluss gekommen ist. Zuerst also haben wir die Verfahrungsweisen zu untersuchen, wodurch das Erkennen auf dem empirischen Gebiete fortschreitet, gewissermassen den Verbreitungs-Process auf demselben, wie es von einzelnen festen Punkten aus seine Eroberungen ausdehnt; in diesen Verfahrungsweisen kommt nur ein hypothetischer, vorläufiger Abschluss im Einzelnen zu Stande; sie sind untersuchend, nicht constitutiv. Als solche ergeben sich das analogische und das kritische Verfahren. Zuletzt haben wir das reflectirende empirische Denken auf seiner höchsten Stufe zu betrachten, wo es seine allgemeinen Urtheile in dem festen, systematischen

Zusammenhang einer Theorie abschliesst. Bleibt nämlich dieses Denken mit seinem Feststellen der Begriffe und der Ursachen innerhalb der erscheinenden Dinge selbst stehen, so wird es ein mehr oder weniger umfassendes Gebiet von gleichartigen Erscheinungen sich abgränzen müssen und dies geschieht eben in der Theorie. Sucht es dagegen Wesen und Grund der erscheinenden Dinge über der Erscheinung, so ist es aus seiner Sphäre herausgetreten in das philosophische Gebiet.

A. Die heuristischen Verfahrungsweisen.

Das wissenschaftliche Denken schreitet im Einzelnen sicher fort durch die Begründung neuer Inductionen. Sollten nun aber auf diesem Wege von jedem Einzelnen alle unsere Erkenntnisse erworben werden, so würden dieselben auf einen sehr geringen Inhalt und Umfang beschränkt sein. Dass dies nicht statt finden kann, liegt in der Natur des Erkennens und in der vorhandenen Gemeinschaft der erkennenden Individuen. Da die Erkenntnisse eben sowohl als die Dinge selbst unter sich gleichartig sind und zusammenhängen, so können wir einerseits Urtheile von einzelnen Gegenständen und Gebieten auf andere übertragen, anderseits die empirischen Urtheile im Zusammenhange mit einander bilden. Vermöge der Gemeinschaft mit andern erkennenden Individuen wird der Einzelne allgemeine Urtheile von Andern aufnehmen. Fassen wir diese beiden Verfahrungsweisen, wodurch der Reichthum unsers Erkennens im Einzelnen bedingt ist, näher ins Auge. Die allgemeinen Urtheile und Begriffe sind uns zunächst in einzelnen besondern Sphären entstanden. Ihre Geltung aber kann sich auf diese nicht beschränken; sie erstreckt sich auf die gleichen und ähnlichen Gebiete nach Maassgabe der Gleichheit oder Aehnlichkeit. Wir beurtheilen also das Unerforschte, weniger Bekannte nach dem Gewussten, dem Begriff (ἀνὰ λόγον) der ähnlichen Sphäre: dies ist das *Verfahren der Analogie.* Dies Zurückgehen auf das Gewusste ist nun aber auch bei dem Aufnehmen neuer Urtheile nöthig.

Ist nämlich aus den im ersten Abschnitt entwickelten Gründen alles Urtheilen dem Irrthum ausgesetzt, so bedürfen die neuen Urtheile, die wir entweder selbst bilden oder von Andern aufnehmen, der Revision, der Sichtung des Falschen vom Wahren, der *Kritik*. Beide Verfahrungsweisen haben also ihren Ausgangspunkt im Gewussten, mit dem Unterschiede jedoch, dass die Analogie unmittelbar und positiv an dasselbe anknüpft, von demselben ausgeht, während die Kritik von gegebenen Urtheilen im Einzelnen darauf zurückgeht und ihr Verfahren ein mehr negatives ist.

Es könnte gefragt werden, ob Analogie und Kritik die einzigen heuristischen Methoden seien. Es liegt keineswegs in dem Vorhergehenden die Bejahung dieser Frage. Auch das Inductionsverfahren ist ja ein heuristisches in einer andern Sphäre und später werden sich uns noch andere Methoden ergeben, denn in allen verschiedenartigen Richtungen des Zusammenhangs sucht das reflectirende Denken vom Gewussten aus das Gegebene vollständiger zu erfassen. Bei allen Untersuchungen aber besteht, wie oben in Beziehung auf die Induction schon angedeutet wurde, das Erste und die Hauptsache in der bestimmten Stellung des Problems. *Leibniz* bemerkt irgendwo, man müsse sich über die sonderbare Manier der Menschen verwundern, wie sie sich mit übel angelegten Untersuchungen quälen. „Sie suchen, was sie wissen, und wissen nicht, was sie suchen“. Dies Wort findet auch jetzt noch seine häufige Anwendung. Die bestimmte Stellung des Problems kann sich nur aus dem bestimmten schon vorhandenen Wissen, aus der Untersuchung selbst ergeben und eben darum lassen sich dafür im Einzelnen keine Regeln aufstellen. Zum Fortschreiten bedürfte es eigentlich, wie Leibniz öfters bemerkt, einer Kunst, sich auf sein Wissen, wie es nöthig ist, zu besinnen oder „einer Kunst die Erfahrungen zu gebrauchen“, welche, meint er, eben so wichtig sei, als die des Experimentirens, und da ist es denn vorzugsweise die Analogie, von Leibniz die grosse Regel der Wahrscheinlichkeit genannt, welche die hypothetischen Annahmen leitet und in der That zu den meisten Entdeckungen geführt hat. Es

versteht sich von selbst, dass das Entdecken neuer Wahrheiten immer eine Sache des gründlichen intensiven Nachdenkens, des glücklichen Blicks, des divinatorischen Genies bleibt; die Analogie und alles bewusste theoretische Verfahren kann nur dabei leiten. Das kritische Verfahren, welches nichts Neues erfindet, aber das Gefundene sichert, liegt gewissermassen auf der andern Seite des Erkenntnissprocesses, muss aber wie wir sehen werden, auch dem analogischen zur Seite stehen.

1) Die Analogie.

Der Umfang derselben erstreckt sich über den ganzen Entwicklungsprocess des Erkennens, vom geringsten bis zum höchsten. Selbst das Thier urtheilt nach einer gewissen Analogie, wenn es nach der Erwartung ähnlicher Fälle das Geschehen vorstellt. Ohne die Analogie könnten wir nicht zur Anschauung ganzer grosser Gebiete des Gegenständlichen, noch weniger zu einer Weltansicht gelangen, denn wie Weniges von den Erscheinungen der Erde und der Welt lernen wir aus eigner Anschauung kennen! Das Uebrige denken wir nach der Analogie des Bekannten. Diese leitet uns unbewusst im Grossen und im Kleinen, im Leben und in der Wissenschaft. In der letztern hat sie unendlich viel Verkehrtes zu Tage gefördert, aber der Umfang des Wahren, zu welchem man durch dieselbe geleitet worden ist, lässt sich noch weniger übersehen. Richten wir zunächst auf das Princip derselben unsere Aufmerksamkeit.

Das Verfahren der Analogie wird gewöhnlich als ein Schluss betrachtet. Kant lehrt: sie schliesse von vielen Bestimmungen und Beschaffenheiten, worin die Dinge von einerlei Art zusammenstimmen, auf die übrigen, in so fern sie zu demselben Princip gehören, — von particulärer Aehnlichkeit zweier Dinge von Einer Gattung auf totale. Er unterscheidet sie als einen Schluss der Urtheilskraft, welcher nur empirische Gewissheit gebe, von dem Vernunftschluss. Eben darum aber, weil die Urtheile der Analogie nicht allgemein und noth-

wendig sind, sollte man dieselben nicht Schlüsse nennen; dieser Begriff führt uns leicht dazu, sie für mehr als wahrscheinliche Annahmen zu halten. Ohnedem ist das analogische Urtheilen kein analytischer, sondern ein synthetischer Process; es handelt sich dabei nicht bloss um eine Subsumtion oder Vermittelung durch einen Mittelbegriff. Um beurtheilen zu können, in wie fern eine analogische Folgerung in Bezug auf einen gegebenen Gegenstand erlaubt ist, muss ich die ganze in Betracht kommende Sphäre kennen, also auf eine ganze Sphäre von Urtheilen Rücksicht nehmen. Die allgemeine Voraussetzung eines solchen Urtheils ist, dass die nach ihren Gattungen und Arten unterschiedenen Dinge und Wesen im Wesentlichen unter gleichen Verhältnissen und Gesetzen ihres Bestimmtseins und Bestimmtwerdens stehen. Kennen wir nun bestimmte Arten des objectiven Zusammenhangs, so können wir aus bestimmten gegebenen Gliedern desselben die übrigen Glieder ergänzen. Diese analogische Ergänzung bleibt aber immer eine hypothetische und eine der genauern Bestimmung bedürftige, weil der einzelne empirisch gedachte Zusammenhang immer doch Element und Moment des universellen Zusammenhangs ist und durch diesen als ein besonderer, eigenthümlicher bestimmt ist. Jedes erscheinende Wesen ist verschiedenen Bedingungen der Entwicklung ausgesetzt oder bildet sich vermöge der Freiheit auf eine so eigenthümliche Weise, dass die Beurtheilung nach der Analogie in Beziehung auf die Bestimmtheit gewisse Gränzen hat. Niemals kann durch die Analogie ein Beweis geführt werden, aber als heuristisches Princip, um das noch Unbekanntere vorläufig dem Gedanken zu unterwerfen, ist sie von grosser Bedeutung. Das analogische Urtheil wird nicht eher zum Wissen, bis es durch Induction oder Theorie bewährt, begründet worden ist. Anderseits gelangen wir vermittelst der Analogie zu dem Entwerfen neuer hypothetischer Inductionen. Wo keine Analogie leitet, da wird das hypothetische Verfahren ein sehr aphoristisches, gewagtes, und muss oft vielerlei versuchen, bis es das Richtige trifft. So stellte z. B. *Keppler* 19 verschiedene Hypothesen auf in Beziehung auf die Bahnen der

Planeten und suchte jede derselben mit ungeheurer Mühe durch weit ausgeführte Rechnungen zu bewähren, bis er zuletzt auf die richtige gerieth, wonach die Rechnungen mit den Beobachtungen übereinstimmten. Da bedarf es der Energie, der reinsten Wahrheitsliebe, um sich geringe Widersprüche der Hypothesen und der erkannten Thatsachen nicht zu verbergen. — Mit der Analogie darf nicht verwechselt werden das *Beispiel* oder *Gleichniss*, in welchem ebenfalls an ein Gewusstes, Allgemeines ein Einzelnes, Gegebenes angeknüpft wird, jedoch in umgekehrter Absicht, wie bei der Analogie. Die letztere will aus dem Gewussten das gegebene Einzelne erklären, das Beispiel dagegen soll das Allgemeine erläutern an einem gegebenen anschaulichen Fall oder Exemplar.

Die Analogien sind so verschieden, als die objectiven Zusammenhänge des Gegebenen oder als die Urtheile, welche diese zum Inhalt haben. Wir unterscheiden nach der Entwicklungsstufe des Urtheils drei Arten derselben: Analogien der einzelnen Erscheinungen, ferner der universellen Verhältnissbestimmungen der Erscheinungen und endlich ganzer Sphären der erscheinenden Dinge oder der Theorien derselben. Als ein gewisses Vorspiel der Analogie kann man die *Proportion* betrachten, welche einzelne Elemente in bestimmten einfachen Verhältnissen mit einander verknüpft. Auf dem mathematischen Gebiet gestalten sich die Proportionen bekanntlich ganz einfach und bestimmt, da die Verhältnisse einfacher homogener Elemente nur einfach und bestimmt sein können. Auf dem realen empirischen Gebiete können wir selten die elementarischen Verhältnisse so isolirt für sich betrachten. Indem wir in verschiedenartigen Erscheinungen, deren qualitatives Verhältniss wir sonst nicht kennen, durch gemeinsame Ursachen und unter gleichen Bedingungen fortschreitend Veränderungen eintreten sehen, können wir dieselben vermittelst der letztern in einer gewissen Proportion denken. Indem wir z. B. durch die Wärme gleichförmige Veränderungen in der Ausdehnung der Körper vorgehen sehen, können wir die Temperatur-Unterschiede in bestimmter Proportion mit der Ausdehnung des Quecksilbers im Ther-

mometer denken. — Diejenigen Verhältnisse der Erscheinung indess, welche im Uebrigen ganz unverstanden dastehen, gehören nicht der eigentlichen Analogie an, welche das Unbekanntere durch das Bekannte erklärt.

Die *Analogien der einzelnen Erscheinungen*, wodurch man Eigenschaften, elementarische Verhältnissbestimmungen von bekannten Erscheinungen auf unbekanntere und besonders weniger der Wahrnehmung zugängliche überträgt, werden sehr häufig angewendet. Weil z. B. das Entstehen des Windes unserer Wahrnehmung ganz entzogen ist, so beobachten wir dieselbe an einer analogen Erscheinung, an dem Luftzuge, der an einem Lichte bemerkbar wird, welches wir dem Ausströmen der Luft aus einem warmen Zimmer in ein kaltes aussetzen. So wurde der tellurische Magnetismus in der Analogie mit dem bekannten des Magnets aufgefasst. Indess die Analogien der einzelnen Erscheinungen sind sehr trügerisch, wenn wir bei denselben stehen bleiben. Der Chemiker z. B. darf sich bei vollständiger äusserer Gleichheit der Gestalt keine analogische Folgerung erlauben auf die Gleichheit der elementarischen Zusammensetzung und der chemischen Eigenschaften der Substanzen, denn es giebt isomorphe Substanzen von sehr verschiedenen chemischen Eigenschaften und Elementen. Auch im Gebiete der Grammatik werden die Analogien sehr gesucht, um einen gewissen Sprachgebrauch, oder gewisse Arten der Wortbildung festzustellen. Aber bei den letztern ist die Gleichheit der Laute sehr trügerisch, denn dieselben Laute können in verschiedenen Combinationen mit einander und in verschiedenem Zusammenhange sehr verschiedene Bedeutung haben. Eben so die Analogien der Thatsachen in der Geschichte. Auf diesen Gebieten und denen der organischen Erscheinungen besonders müssen die Erscheinungen durchaus in ihrem universellen Zusammenhang aufgefasst werden, wenn die Analogien Sicherheit und eine tiefere Bedeutung gewinnen sollen, in welchem Falle sie in die der oben bezeichneten zweiten Stufe übergehen. Bloss äusserliche Analogien der organischen Gestalt, wie sie z. B. Oken zwischen der äussern Gestalt der Organe verschiedener or-

ganischen Systeme aufzustellen pflegt — ohne Rücksicht nämlich auf die bestimmte Stellung und Bedeutung dieser Organe in ihrem organischen System — solche Analogien, so wie auch ähnliche grammatische und historische sind ohne allen wissenschaftlichen Werth. Die Analogie muss sich nach der einen Seite der Begründung hin auf die Theorie stützen und dann entstehen die Analogien der zweiten Gattung.

Auch die Analogie der erkannten *universellen Verhältnissbestimmungen* hat einen weiten Umfang und eine grosse Mannigfaltigkeit. Auf dem physikalischen Gebiete bildet das bedeutendste Beispiel das Newtonsche Gravitationsgesetz, welches nach und nach auf alle Himmelskörper und dann auch auf die Elementartheile der Masse eines Körpers überhaupt angewendet wurde. Am umfassendsten und häufigsten aber sind die Analogien in den Wissenschaften, die den Organismus zum Gegenstand haben. Denn das Verhältniss der organischen Systeme und deren Theile zum Ganzen ist ein bestimmtes, scharf ausgeprägtes; haben wir dies in einer gewissen Sphäre bestimmt erfasst, so können wir mit ziemlicher Sicherheit aus bestimmten gegebenen Theilen das Ganze errathen, ex ungue leonem erkennen, wie das Sprüchwort sagt. *Cuvier's* Leistungen in Beziehung auf die fossilen Knochen sind in dieser Beziehung mit Recht gepriesen worden. Auf dem organischen Gebiete sind Wissenschaften entstanden, welche vorzugsweise die Analogien zum Gegenstand haben, wie die vergleichende Anatomie. Indem man die einzelnen Organe und ihre einzelnen Elementartheile analogisch mit einander verglich, wurde man vielfach zu neuen Gesichtspunkten und Untersuchungen geführt; Erscheinungen, die bei der einen Art, Gattung u. s. w. weniger deutlich hervortraten und übersehen worden waren, wurden bei der andern Art und Gattung u. s. w. deutlich beobachtet und nun auch bei der einen Art gefunden. So erläuterten sich die analogen Erscheinungen einander und man gelangte zu einer universellern Einsicht sowohl der Organismen überhaupt, als der Entwicklungs-Stufen und Reihen derselben. So auch in andern Wissenschaften, besonders in der Grammatik. Es versteht sich von selbst,

dass solche Analogien die grösste Sachkenntniss in Beziehung auf die organischen Systeme der einzelnen Individuen erfordern. Sehr schlüpfriger Natur sind die etymologischen Analogien in der vergleichenden Sprachkunde. Auf dem historischen Gebiete ist den Analogien stets eine weitgreifende Bedeutung zugestanden werden. — Nicht selten auch schreitet man mit denselben über unsere Erde hinaus zu den Himmelskörpern; man behauptet z. B., die Planeten oder zunächst der Mond müsse von lebendigen Wesen, Menschen bewohnt sein. Allein wenn wir den Begriff der Erde in dieser Beziehung auf den Mond übertragen wollen, da tritt die bedenkliche Frage ein: gehört es denn zum Begriff der Erde als solcher, dass sie von Menschen bewohnt wird? Und gesetzt auch, wir bejahten diese Frage, so entsteht die zweite, wodurch wir zu einer solchen Uebertragung berechtigt sind, da wir vom Mond doch eigentlich nur die Verhältnissbestimmungen der Quantität und der Bewegung kennen; auch die Anschauungen der Mond-Oberfläche durch das Teleskop stehen zu dem Bewohntsein von Menschen in keiner nachweisbaren bestimmten Beziehung: so dass eine solche Analogie ganz unbegründet erscheint. Im Allgemeinen können wir festsetzen, dass, ihrem Ausgangspunkte nach, die Analogien theoretischer Begründung bedürfen und, in Beziehung auf diese, in sich selbst genauer Begränzung und Bestimmtheit. So bedürfen die Analogien zwischen Thieren und Pflanzen als organischen Wesen, z. B. dass sich auch die letztern durch geschlechtliche Zeugung fortpflanzen, gar sehr der Begründung und Begränzung.

Aus den Analogien der universellen Verhältnissbestimmungen folgt in der weitern Entwicklung des Wissens die dritte umfassendste Gattung der Analogie, die Uebertragung der Verfahrungsweisen und Theorien von der einen Wissenschaft auf die andere. Es ist in den philologischen und historischen Wissenschaften nichts Ungewöhnliches, dass gewisse Methoden der Kritik, der Interpretation, der Forschung überhaupt von dem einen Gebiet auf das andere übertragen werden. In der neuern Zeit wurde der Begriff des Organis-

mus vom Gebiet der Naturwissenschaft auf die Sprach-Wissenschaft, auf die Psychologie und andere Wissenschaften angewendet. Die physikalische Methode ist in der neuesten Zeit auf das Gebiet der Chemie und Physiologie verpflanzt worden. Die analogisch-vergleichende Behandlung endlich ist von der Anatomie auf die Sprachkunde übergegangen, möchte jedoch hier schwerlich zu gleichen Erfolgen gelangen, da die hier zu vergleichenden Objecte nicht in gleicher Bestimmtheit des organischen Zusammenhangs vorliegen.

2) Das kritische Verfahren.

Nicht minder allgemein wie die Analogie ist die Kritik. In der ersten Abtheilung des vorigen Abschnitts wurde nachgewiesen, wie leicht in allen Richtungen des reflectirenden Denkens der Irrthum sich einschleichen kann. Dies galt freilich zunächst vom Denken des gemeinen Bewusstseins, es gilt aber auch theilweise vom wissenschaftlichen, in so fern dasselbe von jenem nicht ganz sich losmacht, nicht absolut über dasselbe sich erhebt. Wir dürfen also die Wahrnehmungen, Ansichten, Theorien Anderer nur hypothetisch und skeptisch aufnehmen und auch die Resultate unseres eigenen Nachdenkens müssen wir so lange immer von Neuem in den Schmelztiegel der Kritik werfen, bis sie sich im Zusammenhang mit unserm ganzen Wissen vollständig bewährt haben. So lange das Erkennen im Werden, in der Entwicklung begriffen ist, wird auch Kritik nöthig sein; der lebendigen Productivität und Receptivität im Forschen muss die Schärfe und der Ernst der prüfenden Kritik folgen und entsprechen. Die muthige Wahrheitsliebe *Keppler's* sollte jedem Forscher vorleuchten!

Man pflegt als das Princip der Kritik den Widerspruch zu betrachten: das Falsche muss sich durch seinen Widerspruch mit dem Wahren zu erkennen geben. Wahr ist demnach, was keiner Wahrheit widerspricht. Der Widerspruch aber gewährt uns kein Princip, keinen bestimmten Ausgangspunkt, denn es werden bei demselben andere Wahrheiten,

Urtheile, denen das zu untersuchende Urtheil widerspricht, bereits vorausgesetzt. Princip, fester Ausgangspunkt ist also nur das Gewusste und der Widerspruch ist das, was auf irgend einem bestimmten Punkte aufzusuchen ist. Ist nun der Widerspruch mit bereits feststehenden Urtheilen ein Kriterium der Unwahrheit, so lässt sich doch nicht umgekehrt behaupten, dass das Fehlen des Widerspruchs Kriterium der Wahrheit sei, oder dass, wie die logische Kritik lehrt, wahr sei, was keiner Wahrheit widerspricht. Sind z. B. für unsre Kritik problematische Urtheile aus Gebieten gegeben, welche uns noch ziemlich unbekannt sind, einzeln stehende Thatsachen, Hypothesen, so kann es leicht geschehen, dass solche Urtheile keiner anerkannten Wahrheit widersprechen und dennoch später sich als falsch erweisen, nachdem wir erst durch nähere Erkenntniss zu denjenigen Urtheilen gelangt sind, an denen sich jene ersten als falsch ergeben konnten. — Aus demselben Grunde dürfen wir überhaupt unser vorhandenes Wissen nicht als absolutes Princip der Kritik betrachten, denn das problematische Wissen, welches Gegenstand der Kritik ist, kann möglicherweise eine Thatsache in einer Sphäre enthalten, die uns noch unbekannt ist, oder ein allgemeines Urtheil, zu dem sich unsere Erkenntniss erst zu erheben hat. — Zur Kritik im Allgemeinen gehört nicht nur, wie man oft meint, ein scharfes Urtheil, sondern auch gründliche Kenntnisse, wie dies auch die kritischen Virtuosen z. B. Kant, Lessing, Schleiermacher u. A. durch die That bewiesen. Im Einzelnen kann die Kritik das problematische Wissen nicht nach andern Regeln prüfen, als nach denjenigen, durch welche es producirt worden ist, d. h. sie muss die Processe der Beobachtung, der Induction u. s. w. wiederholen, revidiren. Kommt es aber darauf an, den Punkt des Widerspruches mit andern Urtheilen aufzufinden, so lassen sich keine andere Regeln geben, als die Urtheile, um welche es sich handelt, zu analysiren, und in ihren einzelnen Elementen und Entwicklungen zu prüfen. — Sie gestaltet sich indess auch verschieden nach ihrem Gegenstande, welcher in Thatsachen, allgemeinen Urtheilen und Theorien gegeben sein kann.

Was die Kritik der Thatsachen betrifft, so sind im ersten Abschnitt die Punkte berührt worden, worauf dieselbe am meisten ihre Aufmerksamkeit zu richten hat. Wir hängen hierbei in den meisten Fällen nur zu sehr von der Glaubwürdigkeit des Zeugnisses ab, deren Untersuchung eine höchst schwierige, und gewöhnlich zu geringen Resultaten führende ist. Die formellen Grundsätze für die Prüfung des Zeugnisses, welche man in den Lehrbüchern der formalen Logik findet, ergeben sich meist von selbst aus der Untersuchung und ihre Anwendung modificirt sich so sehr nach der complicirten Beschaffenheit des Gegenstandes, dass mit der formalen Aufstellung derselben nichts gewonnen wird. Wir werden übrigens bei der Prüfung des Zeugnisses unwillkührlich auch durch die Glaubwürdigkeit der Sache selbst geleitet. Diese nun schätzt das gewöhnliche Bewusstsein nach der Aehnlichkeit anderer Fälle und auch das wissenschaftliche Denken lässt sich dabei vorzugsweise durch die Analogie leiten. Nur muss dabei festgehalten werden, dass die Analogie die kritische Untersuchung höchstens leiten, nicht abschliessen, niemals über das wirkliche Ereigniss von Thatsachen in letzter Instanz entscheiden kann. Vermöge der Analogie kann etwas glaubwürdig erscheinen und doch unwahr, falsch sein, und umgekehrt, es kann vermöge derselben Etwas als unglaubwürdig erscheinen und doch wahr sein. Es geschieht ja in Natur und Welt Ungewöhnliches, Ausserordentliches, welches der reflectirende Verstand, besonders von niedern Standpunkten aus, nicht in Uebereinstimmung mit dem Bekannten zu bringen vermag. Sollen wir nun, wenn uns etwas Neues, Ungewöhnliches, Ausserordentliches berichtet wird, es aufnehmen oder abweisen? Die Einen berufen sich darauf, dass bei Gott alles möglich sei, die Andern verwerfen ohne Weiteres, was über die Sphäre der Erscheinungen, die sie kennen, hinausgeht. Beides ist auf gleiche Weise einseitig. Es steht fest, dass das Mögliche nur nach Wirklichem beurtheilt werden kann; was für Gott möglich ist, dafür kann es in unserm Denken keinen Maassstab geben; was aber der Sache nach unmöglich, oder

gar unvernünftig, absurd ist, das können wir uns auch für Gott nicht als möglich denken Anderseits aber dürfen wir das Geschehensein des Neuen, Ausserordentlichen, weil es ohne Beispiel, Analogie ist, oder gar, weil wir es nicht begreifen können, nicht verwerfen; unsere menschliche und individuelle Erfahrung bleibt doch immer eine sehr beschränkte, so dass wir in den Begriffen des uns Bekannten keineswegs einen absoluten Maassstab für die Dinge und Wesen überhaupt besitzen. Das freilich müssen wir fordern, dass die berichteten Thatsachen keine Widersprüche in sich enthalten und dass sie überhaupt denkbar seien. Hierbei ist der Bericht der Thatsache und die Ansicht darüber wohl zu unterscheiden. Werden uns Zaubereien, magische Handlungen u. dgl. berichtet, so sind das nicht mehr einfache Angaben von Thatsachen, es tritt die Behauptung hinzu, dass sie ohne natürliche Vermittelung zu Stande gekommen seien. Das aber kann unmöglich gesehen und erfahren worden sein und da ist denn eine Gränze für die Glaubwürdigkeit des Zeugen gegeben. Was in dem behaupteten Zusammenhang oder überhaupt gar nicht denkbar ist, was nur vorgestellt, phantasirt werden kann, das wird eine schärfere Kritik nicht aufnehmen können und wird die Spuren unverständigen Phantasirens darin zu entdecken suchen.

Bei der Kritik allgemeiner Urtheile pflegt es das Erste zu sein, dass wir in dem Kreise unserer Erfahrung Fälle aufsuchen (mögen es nun Prädicatbestimmungen oder Verhältnisse von Gründen und Folgen sein), die mit dem allgemeinen Urtheil unverträglich sind. Wo sich dies nicht ausführen lässt, da suchen wir den Widerspruch derselben mit andern anerkannten Wahrheiten derselben Sphäre auf, oder wir ziehen nothwendige Folgerungen aus dem allgemeinen Urtheile und zeigen, dass diese gewissen anerkannten Wahrheiten oder Folgerungen aus denselben widersprechen. Wir setzen also dabei ein allgemeines Wissen in Bezug auf die Sphäre des Urtheils voraus. Eine vollständige wissenschaftliche Kritik wird diese Sphäre nach allen Richtungen analysiren. Handelt es sich um ein isolirt stehendes Urtheil der Erfahrungs-

wissenschaften, so wird die Analyse die Inductionen, wodurch es zu Stande gekommen ist, zum Gegenstand haben müssen.

Die Kritik der Theorie ist entweder überwiegend eine formale oder eine reale; eine formale, wenn sie sich auf die wissenschaftliche Form beschränkt, die Theorie in und aus sich selbst beurtheilt, ob Alles in ihr zusammenstimmt; eine reale, wenn sie untersucht, ob die Theorie auch den ganzen realen Inhalt und Umfang, worauf sie gerichtet ist, umfasst. Die formale Kritik ist die nächste: man wendet sie unwillkührlich an, nachdem man eine Theorie aufgefasst hat. Die vollständige Auffassung muss aber auch vorausgehen und die Kenntniss der Thatsachen, worauf sie sich bezieht, vorausgesetzt werden. Die formale Kritik sucht zunächst die Widersprüche auf, die sich aus der Anwendung des Grundgedankens der Theorie ergeben. Es muss dabei auch auf versteckte Principien oder Bedingungen der Anwendung des Princips geachtet werden. Doch muss man sich dabei vor Consequenzmacherei hüten, d. h. keine Folgerungen ziehen, die nicht nothwendig im Princip liegen, die nicht der Theoretiker selbst ziehen musste. Auch darf man den Widerspruch nicht durch Berufung auf Resultate und Wahrheiten des gemeinen Bewusstseins allein begründen wollen: das ist populäre Kritik, nicht wissenschaftliche. Die formale Kritik aber bleibt, was das Erkennen der Sache betrifft, unvollständig; sie deckt uns in den Widersprüchen Irrthümer auf, aber nicht den Grund derselben. Diesen letztern können wir nur von einem höhern Standpunkt der Betrachtung, durch eine reale Kritik einsehen. In der Geschichte der realen Wissenschaften ist die fortschreitende Theorie die Kritik der früheren, indem sie ihre Einseitigkeiten, Irrthümer ausscheidet vermittelst der genaueren Bestimmung des Zusammenhangs. In diesem Fortschritt ist auch das Wahre der frühern Theorien enthalten. Doch darf nicht jede auch bedeutende Theorie als ein dialektischer Fortschritt in Beziehung auf die frühere betrachtet werden, denn oft sind es auch andere Seiten und Richtungen des Gegenstandes, die in einer späteren Theorie entwickelt werden.

Als eine eigene Gattung von kritischen Urtheilen werden von Manchen diejenigen betrachtet, die man der Urtheilskraft im prägnanten Sinne zuschreibt, welche die Beurtheilung der gegebenen Erscheinungen nach Regeln, Grundsätzen, Theorien zum Inhalt haben, wie z. B. der Arzt am Krankenbette, der Jurist am Gerichtshofe, gegebene Fälle vermöge seiner allgemeinen theoretischen Erkenntniss der Sache beurtheilen muss. Es handelt sich dabei keineswegs bloss um eine logische Subsumtion, ob der gegebene Fall unter diese oder jene allgemeine Regel zu stellen sei, denn es liegt hier ein grösserer und complicirter Kreis von Thatsachen zur Beurtheilung vor; die allgemeinen Regeln umfassen gewöhnlich nur einzelne aus dem Kreise dieser Thatsachen oder einzelne Beziehungen derselben; die Beurtheilung aber muss auf die Gesammtheit der Beziehungen gerichtet sein. Am meisten gilt dies von den Krankheits-Erscheinungen, die sich in jedem Organismus unter besondern Bedingungen ganz eigenthümlich gestalten und welche die Theorie in diesen besondern Gestalten unmöglich umfassen kann. Das Urtheil soll das Ganze der Erscheinungen umfassen und doch rasch abgeschlossen werden. Da erscheint denn freilich vorzugsweise die richtige kritische Beurtheilung als eine Sache der (praktischen) Kunst und sehr häufig glaubt man, die Routine, der sichere Blick müsse hier die Theorie ersetzen, welche daneben mit Verachtung behandelt wird. Allein hierbei ist nicht zu übersehen, dass der sichere Blick im Grunde doch auf einer Theorie in anderer Form beruht. Denn der sichere Blick kann nur aus einer sehr genauen, umfassenden, verständigen Beobachtung der Erscheinungen hervorgegangen sein. So ist also eine lebendige Theorie der Erscheinungen vorhanden, wenn auch keine universelle wissenschaftliche, die jedoch auch hier immer bis zu einem gewissen Grade, in gewissen Elementen zu Grunde gelegen haben muss. Blosse Routine ohne wissenschaftliche Grundlage wird es nie bis zu einem scharfen sichern Blick für alle Fälle bringen; mögen durch dieselbe auch die Erscheinungen lebendig aufgefasst werden, so werden dieselben doch ohne wissenschaftliche Basis nicht erkannt.

Wenn man die graue oder dürre Theorie der lebendigen Praxis gegenüber stellt, so versteht man gewöhnlich unter der letztern die geübte, in Praxis angewandte Theorie, unter der erstern die bloss auswendig gelernte. Freilich giebt es in der Wissenschaft auch viele Theorien, die bei abstracten formalen Analysen der Erscheinungen stehen bleiben und eine solche ist denn freilich nicht geeignet, die Anschauung und Erkenntniss der Erscheinungen zu fördern. Die wahre und lebendige Theorie aber wird die Erscheinungen in Bezug auf ihren wirklichen Zusammenhang analysiren und eine solche Analyse muss durchaus vorgenommen worden sein, wenn die gegebenen Erscheinungen richtig beurtheilt werden sollen. Diese Analyse, die dem angehenden Arzt und Juristen so schwer wird, wird nach und nach in gewöhnlichen Fällen mit Leichtigkeit ausgeübt, wird Sache der Gewohnheit, der Kunst, die sich im Einzelnen ihrer Operationen nicht bewusst wird und erscheint dann als der sichere Blick des praktischen Künstlers. Wahre Theorie und Praxis sind also nicht von einander zu trennen, und wer die eine neben der andern gering achtet, der beweist nur, dass er die eine und die andere noch nicht wahrhaft erkannt hat.

B. Die systematischen Formen der Begründung oder die Theorien.

Haben wir durch Inductionen vermittelst der Analogie und des kritischen Verfahrens eine gewisse Sphäre der Gegenstände in allgemeinen Urtheilen und Begriffen gedacht, so entsteht von selbst die Aufgabe, dieselben bestimmter zu einem wissenschaftlichen Ganzen zu verbinden und dadurch auch diese selbst genauer zu bestimmen. Begründet werden hier die einzelnen Urtheile und Begriffe durch ihren bestimmten Zusammenhang mit den übrigen, d. h. durch die systematische Form der Zusammenfassung derselben. Wir nennen dies bestimmte wissenschaftliche Ganze, welches eine beziehungsweise abgeschlossene objective Sphäre zum Gegenstand hat, die *Theorie* derselben.

Was die allgemeine Form der Theorien der empirischen Wissenschaft betrifft, so hat sich im vorigen Abschnitt ergeben, dass die empirische Reflexion im Wesentlichen zwei verschiedene Richtungen verfolgt, einerseits nämlich die Ursachen, Gesetze der Erscheinungen, anderseits das Allgemeine, den Allgemeinbegriff, die Gattungen und Arten der erscheinenden Dinge und Wesen. Demnach werden die Theorien ätiologische oder erklärende und eintheilende oder classificirende Theorien sein, denn die Gattungen, Arten u. s. w. können genauer nur durch umfassende Eintheilungen bestimmt werden. Hierbei ist indess zu bemerken, dass der Begriff der Theorie gewöhnlich nur auf die hier bezeichnete erste Form angewendet wird, die Eintheilungen und Classificationen dagegen Systeme, Natursysteme genannt werden. Allein der Begriff eines Natursystems ist, wie auch *Humboldt* (Kosmos 7. 55, 66) bemerkt, etwas anmassend für diese oft subjectiven Begriffs-Combinationen; auch bedürfen wir eines gemeinsamen Begriffs für die beiden bezeichneten Formen, die in jedem Falle das mit einander gemein haben, dass sie auf analoge Weise durch das synthetische Denken des allgemeinen Zusammenhangs der Erscheinungen in einer abgeschlossenen empirischen Sphäre zu Stande kommen. Die Sprache aber bietet, wie uns dünkt, dafür keinen passendern Ausdruck als den der Theorie, der schon bei Aristoteles in sehr allgemeiner Bedeutung vorkommt. Bei dieser Unbestimmtheit des Begriffs der Theorie müssen wir uns jedoch hüten, denselben mit dem Begriff einer empirischen Wissenschaft zu verwechseln; eine solche nämlich umfasst eine grössere universelle Sphäre von Erscheinungen und erscheinenden Dingen, also eine Menge von Theorien und besonders von Inductionen. Denn die letztern stehen in den meisten empirischen Wissenschaften bis jetzt noch vereinzelt, sind selten zu einer bestimmten Theorie zusammengefasst.

Wir wenden uns zunächst zu den erklärenden Theorien, da von diesen die Classificationen abhängiger sind, als umgekehrt diese von jenen.

1) Die erklärenden Theorien.

Sie haben also zum Gegenstande die Ursachen, d. h. in dem oben bezeichneten Sinne, den in den Erscheinungen selbst liegenden allgemeinen actuellen Zusammenhang, die durch Action vermittelten Veränderungen der Erscheinungen. Der Inhalt der Theorie wird ausgesprochen im Gesetz, welches lehrt, dass, wenn gewisse Elemente von Erscheinungen, Actionen, unter bestimmten Bedingungen gegeben sind, sie allgemein und nothwendig in der vom Gesetz erklärten Bestimmtheit sich gestalten. Das Gesetz also enthält die allgemeine Formel eines synthetischen Urtheils, so dass alle Fälle der Ursachen und Wirkungen, die in sein Gebiet fallen, nach demselben gedacht werden können, indem nach der Formel das eine Glied der Synthesis durch die übrigen in einer gewissen Weise bestimmt wird. Die Theorie erklärt also nicht analytisch aus einem allgemeinen Begriff, sondern synthetisch aus einer Synthesis von Thatsachen, sie setzt hypothetisch einen Zusammenhang der Erscheinungen, indem sie die Lücken der Beobachtung und Erfahrung ergänzt, jedoch nicht willkührlich, sondern nach Andeutungen, die im Beobachteten liegen, denn der theoretische Gedanke muss zu den Erscheinungen nothwendig hinzugedacht werden, und dieselben denkbar, begreiflich machen. Diesen Grundgedanken der Theorie nennt man auch das *Princip* derselben, welches indess zu dem Abgeleiteten sich sehr verschieden verhalten kann; man unterscheidet *constitutive* Principien, aus denen die Erscheinungen unmittelbar sich erklären lassen und *regulative*, die nur für einzelne Beziehungen derselben als Regeln in Betracht kommen. Das Denken des Zusammenhangs der Erscheinungen erfordert nicht selten neue Begriffe. Bestimmte Begriffe sind ein nothwendiges Element der Theorie, jedoch nicht das Princip derselben. Wenn Whewell lehrt, die Theorien seien Facta, als Allgemeinheiten betrachtet, aus der Zusammenfassung von andern Facten durch Anwendung eines allgemeinen Begriffs hervorgegangen, z. B. Kepplers bekannte Theorie durch Anwendung des Begriffs der Ellipse: so ist wohl zu beachten, dass die Anwendung eines bereits gegebenen

oder das Bilden eines neuen Begriffs nur Resultat und nur ein einzelnes Element ist im Denken des Zusammenhangs der Erscheinungen. Da es ferner überall auf die concrete Synthesis und Vermittelung der Erscheinungen ankommt, so ist jede Erklärung aus vorausgesetzten sogenannten innern Gründen oder Ursachen, aus Kräften nichtssagend und illusorisch; indem ich Erscheinungen unmittelbar aus gleichnamigen Kräften, z. B. die Erscheinungen der Cohäsion aus der Cohäsionskraft, die Lebenserscheinungen aus der Lebenskraft zu erklären meine, habe ich nur die Thatsache tautologisch wiederholt.

Die empirischen Naturwissenschaften bedürfen auf allen Gebieten der erklärenden Theorien, allein nur die mathematisch-physicalischen erfreuen sich einer allgemeinen Anerkennung; die andern sind noch wenig ausgebildet. Deshalb ist (unter Andern auch von Fries) behauptet worden, die physicalische Theorie sei die einzig mögliche. Der Grund aller Erklärbarkeit, lehrt derselbe, ist die mathematische Zusammensetzung; — wir können nur da von Erklärungen sprechen, wo sich blosse Unterschiede der mathematischen Zusammensetzung aus dem Gleichartigen, blosse Grössenunterschiede zeigen. Wäre diese Behauptung richtig, so müssten wir auf die Erklärung der Qualitäten, Actionen und ihrer Verhältnisse entweder ganz verzichten, oder müssten dieselbe aus bloss quantitativen Bestimmungen erklären. In diesem Falle aber sähe es schlimm mit der Chemie, Physiologie, Psychologie aus. Wir müssten, mit andern Worten, aufgeben, die Erscheinungen der Qualitäten, Thätigkeiten, des Lebens u. s. w. in *ihrem* Zusammenhang zu denken, was unmöglich ist. Das aber freilich ist zuzugeben, dass die physikalischen Theorien, deren Gegenstand das im Raume Bewegliche ist, sich allein klar und bestimmt abschliessen lassen. Es sind nämlich hier gewisse Thatsachen der Veränderungen der Körper gegeben, die entweder in Bewegungen bestehen, oder durch dieselbe vermittelt werden. Diese fallen ganz in das Gebiet der Grössenbestimmung und können nach allen Seiten hin der

Rechnung unterworfen werden; jede Anwendung der berechneten Formeln aber kann leicht geprüft werden an ihrer Uebereinstimmung mit den beobachteten Thatsachen der bewegten Körper. Deshalb sind denn auch die mathematisch-mechanischen oder physicalischen Wissenschaften mit dem Namen der *sciences exactes* bezeichnet worden. Es kommt dabei nicht viel auf den hypothetischen Gedanken an, welcher der Theorie zu Grunde liegt, denn dieser enthält nur eine Hülfsvorstellung, eine Fiction, um die Thatsachen der Rechnung unterwerfen zu können; es kommt die Realität ihres Gegenstandes nicht in Betracht. Newton erklärt geradezu: voces attractionis, impulsus vel propensitatis cujuscunque indifferenter et pro se mutuo usurpo, has vires non physice, sed mathematice considerando.

Man darf daher von den Physikern nicht verlangen, dass sie nähere Regeln für die Erforschung der Ursachen angeben sollen, da das Besondere derselben, das quantitative Moment, seiner Natur nach variabel, ganz durch besondere Combinationen bestimmt wird. Die berühmten vier Regeln, die Newton im Anfang des 3. Buchs der Principia aufstellt, sind nur formaler Natur, führen uns nicht auf eine Synthesis hin und verstehen sich eigentlich von selbst: es sind folgende:

1) Wir dürfen keine andern Ursachen der natürlichen Dinge zulassen, als solche, die wahr sind und zur Erklärung der Phänomene hinreichen. — Was ist nun aber die von Newton bezeichnete vera causa? Die exacten Physiker streiten darüber.

2) Natürliche Wirkungen derselben Art müssen so viel als möglich auf dieselben Ursachen zurückgeführt werden. — Dieser Satz kann nicht gelten auf dem Gebiet des Qualitativen (s. S. 201.) z. B. in der Chemie; auch Liebig warnt irgendwo gegen diesen Satz als einen Irrthum.

3) Die Eigenschaften der Körper, welche in ihrer Intensität nicht vermehrt und vermindert werden können und welche allen Körpern angehören, an denen wir Experimente anstellen können, sind für Qualitäten aller Körper (d. h. allgemeine) zu halten.

4) Inductive Sätze können nicht durch Hypothesen widerlegt werden, bis andere Phänomene gefunden werden, wodurch sich jene als ungenau und Ausnahmen zulassend ergeben.

Die physicalischen Theorien reichen so weit, als die Bewegung, sie verbreiten sich über alles Körperliche und bestimmen das Maas und die Ordnung der durch Bewegung vermittelten Wirkungen. So bemerkt auch *Humboldt* (Kosmos S. 82): Bei allem Beweglichen und Veränderlichen im Raume sind *mittlere Zahlenwerthe* der letzte Zweck, ja der Ausdruck physicalischer Gesetze, sie zeigen uns das Stetige in dem Wechsel und in der Flucht der Erscheinungen". Das Quantitative kommt bei dem Qualitativen überall in Betracht; nur ist darum das letztere nicht aus dem erstern überhaupt abzuleiten, worauf wir im letzten Theile zurückkommen. Die quantitative Bestimmung der Phänomene macht einen grossen Theil unserer Naturwissenschaften aus; der qualitative Zusammenhang lässt sich weniger auf bestimmte Gesetze und allgemeine Formeln zurückführen.

Was zunächst die *Chemie* betrifft, so hat sie in der neuern Zeit einen ungeheuren Reichthum von zum Theil bedeutenden Thatsachen gewonnen, aber Theorien und Erklärungen hat sie nur wenige. Die sogenannte *atomistische* Theorie ist nichts als eine Hülfsvorstellung, um sich den chemischen Process elementarisch anschaulich zu machen; sie erklärt nicht im Mindesten die Phänomene, giebt nicht Grund und Gesetz an, warum sich bei einem bestimmten chemischen Process eine bestimmte Anzahl von Atomen dieses Elements mit einer bestimmten Anzahl von denen eines andern Elements verbindet. Es liegt, mit Einem Worte, bei dieser sogenannten Theorie nur die Vorstellung eines quantitativen Ganzen und seiner Theile zu Grunde, während eine Theorie des chemischen Processes auch die Qualitäten der Elemente berücksichtigen müsste. Auch die *electro-chemische* Theorie, welche die Erscheinungen der Affinität auf die Intensität der electrischen Polarisation zurückführt, stellt nur einen gewissen Parallelismus zwischen beiderlei Erscheinungen auf, erklärt nicht

den actuellen Zusammenhang weder zwischen den chemischen noch zwischen den chemischen und electrischen Phänomenen.

Auch die *Physiologie*, die Lehre von der Gestaltung und Reproduction der leiblichen organischen Elemente und Formen und von den Erscheinungen der Lebensthätigkeiten (Empfindung und Selbstbewegung) hat in der neuern Zeit mit den Wissenschaften der Chemie und der Anatomie einen neuen Aufschwung genommen; die äussern mechanischen, chemischen, morphologischen Vermittelungen und Erscheinungen werden aufs genaueste nach allen Seiten hin verfolgt; die Zellentheorie hat die Unendlichkeit der organischen Formelemente auf bestimmte Bildungsgesetze zurückzuführen gesucht; die Chemie suchte die chemische Umwandlung der organischen Elemente in ihren einfachen Vermittelungen, in ihrer Bildung aus homogenen Stoffen und aus Einem organischen Urstoff auf; nach allen Richtungen hin wurde die Entwickelungsgeschichte erforscht und zur Erklärung der Erscheinungen benutzt. Auch die Erscheinungen der Empfindung und Selbstbewegung sind besonders in ihren physicalischen und morphologischen Vermittelungen genauer bestimmt worden. Nichtsdestoweniger ist die Physiologie im Grossen und Allgemeinen und auch in ihren einzelnen Haupttheilen noch weit davon entfernt, eine Theorie zu sein. Die Physiologie als empirische Wissenschaft zerfällt gleich den übrigen empirischen Wissenschaften in eine Masse von Beschreibungen, Beobachtungen, Theorien. Die Physiologie als Eine universelle Wissenschaft des Organismus kann nicht zu Stande kommen ohne Vermittelung der universellen Wissenschaft, d. h. der Philosophie; die Begriffsbestimmungen und Grundsätze, welche die Physiologen unter dem Titel der allgemeinen Physiologie der speciellen vorausschicken, nehmen unbewusst oder bewusst Begriffe und Gedanken der Philosophie auf.

In noch höherm Grade gilt dies Letztere von der *Psychologie*. Man hat freilich auch diese als bloss empirische Natur-Wissenschaft behandelt. Die frühere deutsche empirische Psychologie war nichts als eine oberflächliche Classification und Beschreibung der Seelenvermögen, eine dürre

Analyse der psychologischen Begriffe, während Locke und die schottische Schule den fruchtbaren Weg der Beobachtung betreten hatten. Die neueste empirische Psychologie rühmt sich der naturwissenschaftlichen Methode und hauptsächlich einer schärferen Analyse und Entwicklung der ursprünglichen Elemente des Bewusstseins. Allein auf bloss empirischem Wege kann man unmöglich zu einer Theorie des Seelenlebens gelangen, weil es sich hier um die Einheit, Entwicklung und die sehr complicirte Synthesis der gegebenen Elemente handelt. Man schiebt daher entweder unvermerkt speculative Ansichten ein, oder man bleibt bei der Analyse und Classification, d. h. bei einer ziemlich oberflächlichen Erklärung der Erscheinungen stehen. Noch weniger ist aus demselben Grunde die Begründung der psychologischen Wissenschaft in der Form einer physicalischen Theorie denkbar, da die erstere unmöglich bei den einzelnen äusseren Vermittelungen der letzteren stehen bleiben kann (s. S. 6). Mag man sich auch hierbei eine Einheit der Seele „nach der Analogie der Atome der Chemiker" hypothetisch vorstellen, so ist mit einer solchen unbestimmten atomistischen Einheit für die Erklärung der Entwicklungen des Seelenlebens nichts gewonnen, wie denn ja auch die Atome der Chemiker nichts erklären.

Eine empirische Wissenschaft, die mit der Theorie des Bewusstseins im genauesten Zusammenhange steht, ist die *Grammatik* oder die *Sprach-Wissenschaft.* Auch hier musste man mit der Analyse und Classification der Erscheinungen im Einzelnen beginnen. In der neuern Zeit ist nicht nur die etymologische Analyse nach allen Seiten hin schärfer und genauer vorgenommen worden, sondern auch die historische Entwicklung der Formen im Einzelnen und der einzelnen Sprachen für sich und im Zusammenhang unter einander ist genau berücksichtigt worden. Ferner ist man tiefer in die Natur der Sprachen eingedrungen, indem man theils die Sprache als ein organisches Ganzes und Abbild des Bewusstseins überhaupt auffasste, theils indem man den ganzen Bau der verschiedenen Sprachen vergleichend untersuchte. Auch hier haben wir viele Theorien im Einzelnen, aber noch keine

universelle Theorie im Grossen und Ganzen. Der gewöhnlichste Fehler ist, dass man sich in abstracten logischen Analysen verliert, ohne den lebendigen synthetischen Zusammenhang der Thätigkeiten und Erscheinungen im Auge zu behalten. Wie man in der Physiologie und Psychologie aus den einfachsten Elementen (den Zellen oder den chemischen Elementen und den Vorstellungen beziehungsweise) die organischen Bildungen vergeblich abzuleiten sucht, weil die Form und Entwicklung der organischen Systeme und Gebilde ausser den relativ einfachen Elementen ein eigentliches synthetisches actuelles Bildungsprincip voraussetzt: so auch will man in der etymologischen Grammatik die Sprachbildungen aus den Veränderungen oder Bedeutungen einzelner Buchstaben erklären, ohne so viel als möglich auf die Synthesis des Ganzen zurückzugehen. So hat man, um den Zusammenhang der Wort- und Lautbedeutung festzustellen, das Wort in Sylben und diese wiederum in Buchstaben zerlegt und nun sucht man a priori oder auf dem Wege der Erfahrung nach einer Ur- oder Grundbedeutung für jeden Buchstaben. Diese Forschungsweise konnte und kann nicht zu Resultaten führen, weil ja im einzelnen wirklichen Wort der einzelne Buchstabe seine Bedeutung in einer Synthesis von Lauten hat und zwar nothwendig eine sehr verschiedene, je nachdem derselbe mit andern verschiedenen Buchstaben zu einer verschiedenen Synthesis vereinigt ist und je nachdem er in derselben eine verschiedene Stellung als An-, In- oder Aus-Laut einnimmt. Fasst man aber die Laut-Synthesen und Bewegungen synthetisch in ihren natürlichen Richtungen und andern Verschiedenheiten auf, so lässt sich in vielen Punkten eine Uebereinstimmung der Laut- und Wort-Bedeutung entdecken (s. Wissenschaft der Seele S. 301—18). — Es handelt sich also in allen solchen Theorien nicht bloss darum, die Erscheinungen bis zu den einfachsten Elementen zu analysiren; es kommt, nachdem dies geschehen ist, eben so sehr auf die positive, actuelle organische Synthesis der Elemente an; diese kann eben so wenig aus den einfachen Form-Elementen abgeleitet werden, als die Chemie aus ihren Elementen

etwa das allgemeine organische Element, das Blut, hervorbringen kann.

Die empirischen Wissenschaften im Gebiet der Geschichte und des Völkerlebens sind durchgängig Beschreibungen von Thatsachen; das theoretische Princip der Entwicklung hat sich hier mehr vom Gebiet der Philosophie aus geltend gemacht. In der Mitte gewissermassen zwischen den Natur- und den Geschichts-Wissenschaften steht die in der neuern Zeit entstandene Wissenschaft der *Geologie*, welche von Whewell zu den *paläliologischen* Wissenschaften, (πάλαι, αἰτία), gerechnet wird, die den gegenwärtigen Zustand der Erde und der Bildungen auf derselben aus älteren Zuständen theoretisch (by intelligible causes) ableiten, (wozu ausserdem noch die Glossologie oder comparative Philologie und die comparative Archäologie gehören). Die Thatsachen, die hierbei in Betracht kommen, sind hauptsächlich: die Gestalt, Lage, elementarische Beschaffenheit der Gebirgsarten, die nachweisbaren Veränderungen der Erdoberfläche durch Wasser, Feuer u. s. w. und ganz besonders die versteinerten Ueberbleibsel organischer Körper in gewissen Gebirgsarten. Es lässt sich aus denselben mit grosser Sicherheit auf gewisse frühere Zustände der Erdoberfläche und der organischen Bildungen auf derselben zurückschliessen. Wenn aber die Geologie weiter geht und eine Theorie der Entstehung der Erde entwirft, indem sie die Erde aus einem gasförmigen Körper zu einem flüssigen und dann zu einem theilweise festen Körper erkalten lässt und dabei aus den physikalischen Processen die organischen Geschöpfe und den Menschen ableitet: so verlässt sie den theoretischen Boden und befindet sich im Gebiete einer luftigen Hypothese. — Nach Whewell besteht jede ätiologische Wissenschaft aus drei Theilen: 1) aus der Beschreibung der Erscheinungen, 2) aus der allgemeinen Theorie der Veränderungen dieser Erscheinungen und 3) aus der Anwendung dieser Theorie auf die Thatsachen, wonach denn eine descriptive, eine dynamische und eine physische Geologie unterschieden wird.

Sollen die empirischen Wissenschaften aus ihren Inductio-

nen und Theorien ein wissenschaftliches Ganzes, ein System bilden, so kann dies nicht von empirischen Gesichtspunkten aus geschehen. Wie jede empirische Sphäre in Wechselwirkung mit andern Gegenständen und Sphären steht, so auch steht jede einzelne empirische Wissenschaft in einer gewissen Abhängigkeit von den übrigen Wissenschaften. Sollen daher die Begriffsbestimmungen und universellen Kategorien des Realen nicht einseitig gebildet werden, so bedarf es einer universellen Wissenschaft, der Philosophie. Am meisten freilich sehen wir dies Bedürfniss in der Physiologie und Psychologie hervortreten.

2) Die Eintheilungen oder die Classificationen.

Auch die analytische Logik handelt von den Eintheilungen der Begriffe. Da sie aber dabei von allem Inhalt und von aller Verschiedenheit der Begriffe abstrahirt, so können auch ihre Regeln keine Bedeutung für das reale Wissen haben. Die logische Eintheilung ist, nach Kant, die Bestimmung eines Begriffs in Ansehung alles Möglichen, was unter ihm enthalten ist, in so fern es entgegengesetzt, d. h. von einander unterschieden ist. Die Regeln sind daher: 1) dass die Glieder der Eintheilung sich ausschliessen oder entgegengesetzt seien, 2) unter einen höhern Begriff gehören und 3) alle zusammengenommen die Sphäre des eingetheilten Begriffs ausmachen und derselben gleich seien, oder mit andern Worten: die Theilungsglieder müssen den einzutheilenden Begriff erschöpfen, so dass nichts in demselben zurückbleibt, was nicht umfasst wäre. Die dichotomische Eintheilung in zwei kontradictorisch entgegengesetzte Begriffe ist daher, nach Kant, die einzige primitive Eintheilung, die einzige aus Principien a priori. — Dass eine solche logische Eintheilung nach dem Gegensatz nicht der oben bezeichneten dritten Regel nachkommen, nicht einen Realbegriff, d. h. einen synthetischen oder Subjectbegriff erschöpfen kann, ergiebt sich aus den Betrachtungen des zweiten Theils über die Prädicatbegriffe und den Gegensatz. Was zuerst den kontradictorischen Ge-

gensatz betrifft, so ist klar, dass wirkliche Gegenstände, die doch allein Gegenstände der Eintheilung sein können, (Qualitäten und Thätigkeiten nur beziehungsweise an den Gegenständen), auch nach realen Merkmalen oder Prädicaten eingetheilt werden müssen; diese aber können nur in einem relativen, nicht im kontradictorischen Gegensatz stehen. Nach dem relativen Gegensatz aber kann keine den Begriff des Gegenstandes umfassende Eintheilung zu Stande kommen, weil derselbe weder die Sphäre des Gegensatzes bestimmt theilt, noch auch und noch weniger die Sphäre des Subjectbegriffs umfasst. Denn jeder Prädicatbegriff bestimmt den Subjectbegriff nur in einer einzelnen universellen Rücksicht. Nun soll aber doch die Eintheilung den Subjectbegriff nach seinem ganzen Inhalt und Umfang, nach allen wesentlichen Eigenschaften zusammengenommen, eintheilen; jede Eintheilung nach einem einzelnen Prädicatbegriff wird also den synthetischen Begriff nicht erschöpfen, eine einseitige Zerlegung (partitio) sein. — Von den speculativen Eintheilungen der neuern Philosophen nach dem Gegensatz wird im letzten Theil die Rede sein.

Eintheilungen sind überall nöthig in den Wissenschaften der Natur und der Geschichte, um die Gegenstände bestimmt und bequem zu überschauen. Am nöthigsten aber sind sie im Gebiet der sogenannten Naturgeschichte oder der beschreibenden Naturwissenschaften, um die Naturdinge und organischen Wesen in ihrer Bestimmtheit und in ihrem Unterschied von einander bestimmt aufzufassen. Sie müssen daher auf diesem Gebiet zum besondern Gegenstand der Betrachtung gemacht werden, während sie in den übrigen wissenschaftlichen Gebieten entweder aus der Methode der Betrachtung sich ergeben, oder nur eine Nebensache sind.

Fassen wir also die naturwissenschaftlichen Eintheilungen ins Auge, wo das Einzutheilende uns am bestimmtesten vorliegt, wo uns in den durch Inductionen bereits bestimmten Art- und Gattungs-Begriffen die Materialien der Eintheilung gegeben sind. Wir werden bei der Frage nach dem Eintheilungsprincip unsere Aufmerksamkeit vorzugsweise auf die

organischen Wesen zu richten haben, da die Eintheilungen der unorganischen Dinge und Elemente grossen Schwierigkeiten unterliegen.

Die Eintheilung, das steht fest, soll das Ganze einer Begriffssphäre von gegebenen Arten, Gattungen u. s. w. in bestimmten Abgrenzungen umfassen. Das nächste Bedürfniss der empirischen Wissenschaft besteht in der leichten deutlichen Uebersicht der ganzen Sphäre und eine solche erfordert, zur Bestimmung der Eintheilungsglieder, deutliche, überall vorkommende, charakteristische Merkmale. Eine solche Eintheilung wird durch Induction zu Stande gebracht; sie verräth aber ihre Einseitigkeit sehr bald dadurch, dass durch ihre Gruppirung nach einzelnen Merkmalen sehr häufig Pflanzen oder Thiere in Eine Abtheilung zusammen gerathen, welche, im Ganzen betrachtet, weit mehr von einander verschieden sind, als sie sich unterscheiden von denjenigen, von welchen sie nach dieser Eintheilungsweise getrennt sind. Da, wie schon bemerkt, in Einem oder in einzelnen sinnlichen Merkmalen nicht die ganze Synthesis des Subjectbegriffs gedacht wird, folglich auch nicht nach demselben umfassend eingetheilt werden kann, so muss gefordert werden, dass die Eintheilung alle wesentlichen Merkmale oder das Ganze derselben berücksichtige. Ein aus einer solchen Eintheilungsweise hervorgehendes, zu suchendes System der Eintheilung hat man das *natürliche* genannt und das aus der ersten Eintheilungsweise hervorgehende ein *künstliches*. Ein solches ist bekanntlich das von *Linné* aufgestellte Pflanzensystem, welches auf die Zahl, die Lage und andere Umstände der Staubfäden und Staubwege gegründet ist, daher die Vorzüge der bestimmten Unterscheidbarkeit und leichten Ueberschaulichkeit in hohem Grade besitzt, dagegen dem bezeichneten Fehler nicht entgeht.

Nach welchem Princip soll nun aber das natürliche System eingetheilt werden? Man könnte zunächst auf den Gedanken kommen, auf dem Wege der Induction wirklich alle Merkmale im Einzelnen zu berücksichtigen, in der Art etwa, dass man in Beziehung auf alle Theile der Organismen untersuchte, welche Pflanzen oder Thiere die grösste Anzahl dieser Theile

unter sich gemein haben, um darnach die natürlichen Ordnungen zu bestimmen. Allein ein solches Unternehmen, wirklich versucht von einem französischen Botaniker des vorigen Jahrhunderts, Adanson (s. Whewell Geschichte III, 384) führt zu endloser Arbeit und, nach verschiedenen organischen Systemen und Rücksichten, zu verschiedenen Resultaten. Die Naturforscher haben sich demnach, wie Whewell bemerkt, bei der versuchten Aufstellung natürlicher Systeme durch ein gewisses instinctartiges Gefühl, durch eine unentwickelte Apprehension physiologischer Relationen leiten lassen, d. h. also, das Ganze der Organisation kam in Betracht, wurde aber nicht bestimmt in seinen einzelnen Theilen gedacht. Hierbei ist indess die Naturforschung der neuesten Zeit nicht stehen geblieben.

In dem Aufsuchen eines natürlichen umfassenden Eintheilungsprincips wird das reflectirende Denken über sich selbst und über die gewöhnliche Sphäre eines eng begränzten Kreises hinausgetrieben. Das ganze Pflanzenreich oder Thierreich steht in einer fast unendlichen Mannigfaltigkeit seiner Formen als Problem der Eintheilung vor dem Forscher. Er kann diese Unendlichkeit nicht durch die analysirende empirische Reflexion bewältigen, sondern nur durch die Bestimmtheit eines universell-bestimmenden, in der Sache selbst liegenden Princips. Ein solches liegt nun offenbar in dem Begriff der Organisation, wodurch die Mannigfaltigkeit der Merkmale des organischen Wesens im Wesentlichen bestimmt ist. Die Vollkommenheit der Organisation bildet daher den höchsten Eintheilungsgrund. Es werden dabei die verschiedenen organischen Systeme, also die wesentlichen verschiedenartigen Merkmale, zugleich berücksichtigt, da im Grossen und Allgemeinen die organischen Systeme in Hinsicht ihrer Vollkommenheit einander correspondiren. Es ist klar, dass der Vollkommenheit der Organisation gegenüber jede andere Differenz unwesentlich erscheint. Die höchsten Ordnungen der organischen Wesen bilden also eine Entwicklungsreihe von den niedrigsten zu den vollkommensten Organisationen aufsteigend. So besonders die höchsten Ordnungen des

Thierreichs bei Cuvier. *Oken's* Methode, die höchsten Ordnungen der Pflanzen und Thiere nach der überwiegenden Ausbildung Eines Hauptorgans, z. B. die Thiere nach den fünf Sinnen als Augenthiere, Ohrenthiere u. s. w. zu bestimmen, ist offenbar einseitig und nicht durchgreifend, da die Vollkommenheit der Organisation nicht durchgängig der Vollkommenheit Eines Hauptorgans entspricht. Haben wir nun in der Entwicklung der Organisation nicht vielleicht ein allgemeines, überall ausreichendes Princip der Classification?

Gehen wir zu den mehr untergeordneten Klassen, Gattungen u. s. w. über, so zeigt sich bald, dass bei denselben keineswegs die verschiedenen organischen Systeme immer in parallelem Fortschritt sich vervollkommnen. Oder müssen wir a priori voraussetzen, dass die organischen Wesen sich nach ihrer Vollkommenheit unterscheiden, die Abweichungen also nur scheinbar seien? Gegen das Letztere würden bestimmte Erfahrungen sprechen, aber es liegt auch keineswegs im Begriff der Organisation, dass wesentliche Verschiedenheiten derselben nur durch die Vollkommenheit des organischen Princips bestimmt sein könnten, oder dass die organischen Wesen sich durchgängig in Hinsicht ihrer Vollkommenheit unterscheiden und eine continuirliche Entwicklungsreihe derselben existire, wie allerdings manche philosophische Denker diesen letzten Satz aufgestellt haben, ohne denselben hinreichend zu begründen. Selbst der vorsichtige Kant stellt „ein Gesetz der Affinität aller Begriffe" auf (Kritik der reinen V. 4. Aufl. S. 685), in welchem Aehnliches liegt, will jedoch von diesem Gesetz keinen empirischen Gebrauch gemacht wissen, wie Hegel denselben macht, indem er alle Elemente, Dinge und Wesen aus der fortschreitenden Entwicklung des Begriffs ableitet. Es kann eine wesentliche Verschiedenheit auch liegen in den universellen Elementen, worin das organische Princip wirksam ist, und hierdurch eine wesentliche Verschiedenheit der Organisation überhaupt entstehen. Eine durchgängige Verschiedenheit der organischen vegetativen Formen kann bedingt sein durch die Verschiedenheit der chemischen Stoffe, aus denen die organischen Elemente be-

stehen, diese wiederum durch die Verschiedenheit der Nahrungssäfte, der Nahrungsmittel, durch die Stellung der Pflanze und die Lebensart des Thiers auf dem Lande, im Wasser, in der Luft. Je weiter wir abwärts steigen zu den Unter-Abtheilungen, desto weniger können übrigens die Eintheilungsgründe wesentliche, den ganzen Organismus beherrschende Principien sein. Es wird dann hauptsächlich darauf ankommen, ob einzelne organische Systeme entweder vollkommner oder nach gewissen positiven Richtungen hin entwickelt sind. So werden z. B. die Unter-Gattungen der Thiere vorzugsweise nach Verschiedenheit der Organe der Selbstthätigkeit und Selbstbewegung, besonders der Tastglieder Schnäbel, Flossen, Zehen u. s. w. eingetheilt, denn im Allgemeinen kann man annehmen, dass für bestimmte Richtungen der Selbstthätigkeit, zu welchen das Thier im Verfolg der Entwicklung der Generationen getrieben worden ist, auch bestimmte Organe in demselben Maasse sich ausbilden. In Bezug auf die Bestimmtheit der Nahrungsmittel sind die Zähne das am meisten characteristische Organ. Bei den Pflanzen sind die Beziehungen verschiedener Formen zu der Verschiedenheit der chemischen Substanzen noch zu wenig untersucht; möglich aber, dass sich von dieser Seite bestimmtere Eintheilungsprincipien auffinden lassen, als bis jetzt festgestellt sind. Von der andern Seite dürfen wir in dem Classifications-Eifer in Beziehung auf die Unter-Abtheilungen nicht zu weit gehen; wir sind nicht zu der Voraussetzung berechtigt, dass die bildende Natur die organischen Geschöpfe in solchen regelmässig bestimmten, leicht überschaulichen Differenzen geschaffen habe, um so erschöpfend eingetheilt werden zu können. Deshalb unterlassen es auch die Naturforscher nicht, uns auf das Schwankende ihrer Eintheilungen aufmerksam zu machen; so bemerkt z. B. *Streubel* in den Zusätzen zu Cuvier's Thierreich (1846): „In der Natur giebt es keine Gattungen und Untergattungen, keine Zünfte u. dgl. m.; alle diese Abtheilungen und Gruppen sind mehr oder weniger imaginär und nur im günstigsten Falle als Andeutungen näherer Beziehungen der in eine solche Gruppe

zusammengefassten Naturdinge zu betrachten; nicht zu gedenken, dass sich häufig genug Ausnahmen und abweichende Formen finden, die oft noch die Charactere einer oder mehrerer anderer Gruppen zu theilen scheinen — u. s. w. Wir sehen also, dass das Erreichen des natürlichen Systems der Eintheilung bedingt ist durch unsere universelle theoretische Erkenntniss der Gegenstände und hauptsächlich des constitutiven synthetischen Princips, welches dieselben bestimmt, welches indess abstract und einseitig festzustellen, wir uns sehr hüten müssen.

Da das Menschengeschlecht in naturgeschichtlicher Beziehung Einer Species angehört (s. oben den Begriff derselben S. 208), so lassen sich für die Verschiedenheit der Racen oder Unterabtheilungen keine durchgreifende überall ausreichende Eintheilungsgründe auffinden. Sie werden am natürlichsten nach der Schädelbildung bestimmt, deren Differenzen sich nicht durchaus bestimmt in Begriffen abgrenzen und umfassen lassen, welche jedoch den Vorzug haben, dass sie auf eine Differenz der psychischen Thätigkeiten hinweisen. Am bekanntesten sind die fünf Racen Blumenbach's und die acht Pritchard's. Solche Eintheilungen wie active und passive Race können der Natur des Gegensatzes nach nicht bestimmt und durchgreifend sein. Der Begriff der Völker bestimmt sich durch die sittliche und intellectuelle Entwicklung, durch Staat und Sprache.

Was die *Mineralien* betrifft, so ist die Schwierigkeit der Begriffsbestimmung derselben, was die elementarischen Merkmale betrifft, oben bereits berührt worden. Dazu kommt noch für die Eintheilung die Schwierigkeit, dass die vorwaltenden Massen des Mineralreiches einer freien Formausbildung ermangeln, dass folglich die morphologischen Eigenschaften, die mit den physischen und chemischen in keinem bestimmten Zusammenhange stehen, bei der Classification nur eine sehr untergeordnete Rolle spielen (*Naumann* Elemente der Mineralogie 1846. S. 187 ff.). Die Chemie scheint hier das constitutive Princip der Synthesis bestimmen zu müssen und hat auch wohl Eintheilungsgründe geliefert, z. B. die electro-

chemische Theorie von Berzelius, allein sie bewährten sich nicht als durchgreifend. Es ist auch im Allgemeinen nicht einzusehen, wie von der Chemie ein ausreichendes constitutives Princip aufgestellt werden könnte, da die chemische Affinität eine von ihr selbst unabhängige Bestimmtheit der Elemente und Substanzen, die in dieses Verhältniss treten, voraussetzt, folglich als ein Gestaltungsprincip in einsr schon vorhandenen Gestaltung erscheint, folglich dieselbe nicht allein bestimmt. Auch Whewell bemerkt (Gesch. III, 265): „Um irgend eine chemische Wahrheit von einem Körper auszusagen, müssen wir zuerst diesen Körper an einigen seiner nichtchemischen Zeichen erkannt haben. — Wollte die Chemie die Lehren der Mineralogie liefern, so würde eine Wissenschaft aus inhaltsleeren Sätzen entstehen". — Es bleibt daher nichts übrig, als das sogenannte gemischte System, d. h. das physische oder naturhistorische Eintheilungsprincip mit dem chemischen, so gut es gehen will, zu vereinigen, wobei indess, nach Naumann, die chemische Constitution das wesentliche Moment jeder Classification bilden muss.

Sollen die Seelen- oder Geistesthätigkeiten nach ihrem constitutiven synthetischen Princip eingetheilt werden, so fällt dies Problem offenbar in das philosophische Gebiet. Wir haben zwar in unsern empirischen Psychologien, unter andern in der von *Drobisch* (1842), Eintheilungen „nach naturwissenschaftlicher Methode". Allein es werden dabei die Seelenthätigkeiten keineswegs nach dem constitutiven Princip eingetheilt, welches, nach der Theorie des Letzteren, die Vorstellung wäre, sondern es werden nach den gewöhnlichen Gattungsbegriffen die Phänomene des Vorstellens, der Gefühle, der Begehrungen unterschieden und diesen müssen sich alle höhern Entwicklungen subsumiren lassen: dem Vorstellen das Selbstbewusstsein und Erkennen, den Gefühlen der ästhetische Sinn und das sittliche Bewusstsein und den Begehrungen die Religiösität! Jeder Unbefangene sieht ein, einerseits, dass bei diesen sehr misslichen Subsumtionen die höheren geistigen Thätigkeiten nur in oberflächlichen elementarischen Merkmalen, nicht in ihrem Wesen aufgefasst werden, anderseits, dass

16

solche vermeintlich naturwissenschaftliche Classificationen keineswegs den natürlichen Systemen der weiter fortgeschrittenen Naturwissenschaft, wie sie besonders für das Thierreich von Cuvier aufgestellt worden sind, entsprechen, da bei jenen die Vollkommenheit des organischen, constitutiven Princips gar nicht in Betracht gezogen ist. — Auch die Eintheilungen auf dem historischen Gebiet in Perioden, Epochen u. s. w. werden bestimmt durch die eine Zeit hindurch überwiegenden constitutiven Bildungsprincipien des Geisteslebens der Völker, die sich im Verlauf der Geschichte entfalten. — So treiben uns die Classificationen, wie die erklärenden Theorien, in ihrer weitern Entwicklung überall über die engen Kreise der Empirie hinaus zu der universellen Wissenschaft, welche allein, indem sie das Ganze des Gegebenen ins Auge fasst, die constitutiven Begriffe und Gesetze der erscheinenden Dinge und Wesen überhaupt festzustellen vermag.

Vierter Theil.

Das philosophische Denken.

In der Einleitung wurde bereits auf die Nothwendigkeit eines seiner selbst bewussten, den universellen Zusammenhang umfassenden philosophischen Erkennens hingewiesen; dieselbe Nothwendigkeit hat sich im Verlauf unserer Betrachtung factisch geltend gemacht, indem wir durch den Begriff des Erkennens in der Betrachtung der Entwicklung, der Formen und Processe desselben genöthigt wurden, über das Empirische, Gegebene hinausgehend den Zusammenhang desselben zu erfassen. Auch im empirischen Wissen trat auf allen Puncten der höheren Entwicklung desselben das Bedürfniss einer Universal- oder Central-Wissenschaft hervor, um die höchsten Categorien und Begriffe zu bestimmen. Das Bedürfniss der Speculation überhaupt ist freilich weit vor der Existenz der empirischen Wissenschaften vorhanden gewesen; der wissenschaftlichen Speculation geht fast bei allen Völkern und man kann wohl behaupten, auch bei dem Individuum durchgängig, die religiöse Speculation voran. Die Gegenstände seines Glaubens zu erkennen: das war das Erste und Nächste; damit steht in genauem Zusammenhang die Vergangenheit und Zukunft des menschlichen Lebens; unwillkührlich fühlen wir uns überhaupt getrieben, die Lücken in unserm Erfahrungs-Wissen zu ergänzen, den Hiatus, wie Göthe sich ausdrückt, mit Sinn oder Unsinn auszufüllen. Die

Geschichte der Philosophie ist der evidenteste Beweis von der Nothwendigkeit der Philosophie, denn sie weist nach, dass das philosophische Streben aufs engste verkettet ist mit der höchsten Entwicklung des Menschengeistes überhaupt, dass die Philosophie mit der sittlichen Entwicklung der Völker steigt und fällt.

Hat nun die Erkenntnisslehre die Theorie der philosophischen Erkenntniss aufzustellen, so zeigt sich bald, dass sie zu dieser keineswegs in gleicher Stellung sich befindet, wie zu der Theorie des reflectirenden Denkens. Für diese letztere nämlich waren die Formen des Denkens und die der empirischen Reflexion bereits gegeben. Die Philosophie aber liegt nicht in einer bestimmten abgeschlossenen Form vor uns; selbst über ihre Grundprincipien wird am heftigsten gestritten. Aus dieser Thatsache pflegt man zu folgern, die Philosophie als Wissenschaft existire nicht, sei eine Sache der subjectiven Ansicht. Diese Folgerung ist unbegründet und geht aus schlechter Sachkenntniss hervor. Streift man von den philosophischen Systemen die verschiedene Form der Begründung und der individuellen Anschauungsweise ab, so lässt sich im Wesentlichen des Inhalts eine weitgreifende Uebereinstimmung entdecken. Dass indess aus einer eklektischen Zusammenfassung dieses Gemeinsamen keine Philosophie hervorgehen könne, ergiebt sich aus dem Begriffe derselben. Die Schwierigkeiten einer Theorie sind demnach allerdings hier um so grösser, als diese nicht auf vorhandene Formen sich berufen kann, sondern dieselben erst begründen muss. Schleiermacher liess sich durch die schwierige Lage der Sache bewegen, nicht die Philosophie, sondern die philosophische, dialectische Kunst zum Gegenstand der Theorie zu machen. Allein dieser Ausweg nützt im Grunde nichts, denn die dialektische Kunst hat doch für die Philosophie nur Bedeutung, in so fern sie die Philosophie als Wissenschaft hervorbringt. Ein Reflectiren über die Philosophie wird nie zu einer Theorie derselben; diese muss thatsächlich auf die Probleme, das Princip derselben eingehen; Inhalt und Form lassen sich in ihr am wenigsten trennen, und deshalb wird

die Theorie des philosophischen Denkens nothwendig Theorie der Philosophie selbst werden. Es versteht sich von selbst, dass sie darum nicht das System der Philosophie auszuführen, sondern nur Princip und Methode desselben zu begründen hat.

Um dies nun im Folgenden gemäss dem Begriff der Erkenntniss und der bisherigen Entwicklung zu versuchen, wollen wir zuerst den Begriff eines solchen Erkennens genauer bestimmen; es wird uns hierdurch die Richtung des Weges sichtbar werden, wo das Princip zu suchen ist.

I. Der Begriff des philosophischen Erkennens.

Der Name der Philosophie für das höchste wissenschaftliche Denken ist vielfach gelobt und getadelt worden. Den Tadlern muss man zugestehen, dass der Ausdruck nicht sachgemäss und charakteristisch seinen in Betracht kommenden Inhalt bezeichnet, allein es möchte schwer sein, einen charakteristischen, einfachen Ausdruck an die Stelle zu setzen und noch schwerer, einem erfundenen allgemeine Geltung zu verschaffen. Bei der Bestimmung ihres Begriffs werden wir im Allgemeinen geleitet durch die Betrachtungen des ersten Theils über den Begriff und die Entwicklung der Erkenntniss; es versteht sich von selbst, dass wir dabei die Bestimmungen und Entwicklungen der bedeutendsten philosophischen Systeme kritisch zu berücksichtigen haben. Wir fassen zuerst ins Auge, was Inhalt und Problem des philosophischen Denkens ist oder sein kann und dann die allgemeine Form desselben, dem reflectirenden Denken gegenüber; wir dürfen dabei natürlich nicht vergessen, dass Inhalt und Form im genauesten Zusammenhang stehen.

A. Der Inhalt der philosophischen Erkenntniss.

Ist das philosophische Erkennen, wie wir es im Allgemeinen früher bereits bestimmten, ein höher entwickeltes, universelles Erkennen, so muss es das Wirkliche überhaupt in seinem allgemeinen Zusammenhange, in der universellen

Totalität zum Gegenstand haben. Denn die endlichen Dinge in ihrer Erscheinung und in ihren abgegränzten endlichen Sphären umfasst bereits das empirische Denken in seinen einzelnen Wissenschaften. Die Philosophie nimmt die Resultate des empirischen Erkennens auf und betrachtet, was dort das Letzte, Allgemeinste, Höchste war, in dem universellen Zusammenhang der Natur und der Welt. Ob und inwiefern die Philosophie auch hierüber und über die Erscheinung überhaupt hinausgehend das Unendliche erfassen könne, das kann sich erst in der weitern Untersuchung ergeben. Wir dürfen von vorn herein eben so wenig mit Herbart das Absolute vom philosophischen Denken ausschliessen, als mit der absoluten Philosophie diese als die Wissenschaft des Absoluten betrachten.

Fragen wir, wie sich zu dieser Begriffsbestimmung die bedeutendsten philosophischen Systeme verhalten, so müssen wir die negative, kritische Richtung von der positiven, speculativen unterscheiden; wir sehen dabei ganz ab von den ältesten Speculations-Versuchen, worin Gemüth und Phantasie das Denken bestimmen und welche, an den religiösen Glauben sich anlehnend, um die Begründung und das Wirkliche wenig sich kümmerten. Die negativen kritischen Systeme läugnen, dass es eine Erkenntniss des Gegenständlichen selbst geben könne. Fassen wir, ohne auf die verschiedenen Formen der kritischen Systeme, der griechischen Sophistik, Skepsis, der neueren kritischen Philosophie Kants einzugehen, den Begriff der Herbartschen Philosophie, der neuesten bedeutendsten Entwicklung dieser Richtung, ins Auge. Herbart läugnet mit Kant ein Erkennen der Dinge selbst und beschränkt daher die Philosophie auf die Bearbeitung der Begriffe, auf das Aufzeigen und Auflösen der Widersprüche in den Erfahrungsbegriffen. Ein solcher Begriff der Philosophie hebt im Grunde sich selbst auf. Giebt es nämlich kein Erkennen der Dinge, des Wirklichen selbst, so kann auch die metaphysische Bearbeitung der Begriffe keinen Inhalt darbieten, welcher der Rede werth wäre. Die Begriffe könnten nur einen gewissen objectiven Schein zum Inhalt haben, und das philosophische

Denken bliebe ein subjectives Knüpfen und Auflösen von Widersprüchen, ein inhaltsloses metaphysisches Gewebe, worauf viel Ernst und Mühe zu verwenden, ein sittlicher Mann sich untersagen müsste. Nehmen wir aber an, das philosophische Denken erkenne irgendwie die Begriffe, so muss es auch Erkenntniss ihres Inhalts, des Wirklichen, Gegenständlichen sein, denn die Begriffe erkennen kann nichts anders heissen, als ihren Inhalt, Gegenstand erkennen; inhaltslose Begriffe existiren bloss in der abstracten Phantasie verwirrter Köpfe. — Dass wir übrigens im Erscheinenden Wirkliches (wenn auch nicht *das* Wirkliche), erkennen, wurde bereits im ersten Theile bewiesen. Zuletzt muss noch bemerkt werden, dass die Philosophie als formale Wissenschaft der Begriffe oder aus Begriffen, wie man dieselbe früher definirte, unmöglich zu einem bestimmten Princip gelangen kann. Denn dass die Widersprüche der Begriffe ein solches gewähren können, das wird Jeder als unmöglich anerkennen, wer einsieht, dass Widersprüche der Begriffe nicht existiren, sondern nur Widersprüche der Urtheile (S. 127) und dass Urtheile aus Begriffen nicht abgeleitet werden können, ohne vorhergehende Bestimmung der letztern aus Urtheilen. Wir werden hierauf unten zurückkommen.

Die speculativen Systeme dagegen behaupten zwar eine Erkenntniss des Gegenständlichen selbst, beschränken aber dieselbe meistens auf das Allgemeine, Ewige, Göttliche, den Begriff; sie soll sich um die Existenz, das Wirkliche, die Erscheinung nicht zu kümmern haben; nur auf das wahrhaft Seiende, den objectiven Begriff, die Idee über und ausser der Erscheinung ist, nach Platon, das philosophische Erkennen gerichtet. Allein abgesehen davon, dass ein Sein der Ideen ausser der Erscheinung von Platon nur vorausgesetzt, nicht bewiesen wird, wie schon Aristoteles vielfach hervorhebt, so lässt es sich unmöglich rechtfertigen, das Erscheinende von vorn herein von der philosophischen Untersuchung auszuschliessen. — Viele bestimmen als den Inhalt der Philosophie das Seiende, das Allgemeine, die Gründe, den Zweck, das Wesen der Dinge. Allein diese Kategorien des Allgemeinen

und Seienden sind zu unbestimmt (S. 116, 120), um den Inhalt oder die Aufgabe der Philosophie zu bezeichnen; auch die empirischen Wissenschaften sind auf das Seiende und das Allgemeine gerichtet, nicht auf das Scheinbare, Besondere oder Zufällige der äussern Wirklichkeit. Es bedarf also der Inhalt des philosophischen Wissens einer nähern Bestimmung. Diese erhält derselbe nicht durch die Begriffe des Grundes und des Zweckes, weil dieselben bloss Beziehungs-Begriffe einzelner endlichen Sphären sind. Auch der Begriff des Wesens bedarf einer genauern Bestimmung. Näher bestimmt tritt diese Ansicht in der neuesten Philosophie Schelling's und bei Schleiermacher auf.

Nach dem neusten System *Schelling's* hat die eigentliche oder negative Philosophie als reine Vernunftwissenschaft nur den Begriff, das Was, das schlechthin Allgemeine und Nothwendige zum Inhalt; die Philosophie habe nicht das Ueberflüssige zu thun, dass sie sich um das *Dass*, die Existenz der Dinge, den Gegenstand der Erfahrung kümmere; sie abstrahire von der Wirklichkeit des Inhalts eben so, wie die Mathematik. Die Vernunft nämlich sei zu betrachten als „die unendliche Potenz des Erkennens mit einem *vor* jeder *wirklichen* Erkenntniss gesetzten ihr eingeborenen apriorischen Inhalt, welcher in der unendlichen Potenz des Seins besteht“. Die Berechtigung zu einer solchen ganz transscendenten Vernunftwissenschaft hat Schelling nicht nachgewiesen und ist auch, dem Begriff des Erkennens gemäss, unnachweisbar. Die Vernunft weiss doch von etwas nur in wirklicher Erkenntniss; die Zumuthung, von einem Inhalt *vor* jeder wirklichen Erkenntniss zu wissen, muss sie unbedingt als vernunftlos abweisen; auch der eingeborene apriorische Inhalt könnte und kann ihr nur in wirklicher Erkenntniss zum Bewusstsein kommen. Der Inhalt, den diese Vernunft-Wissenschaft in der unendlichen Potenz des Seins haben soll, kann nur in unbestimmten Abstractionen vom Wirklichen bestehen, da alles potenzielle, mögliche Sein nothwendig seinen Grund im Wirklichen hat (S. 140). Alles wovon es Begriffe geben kann, existirt auch irgendwie in der Natur oder im Geiste

und wir werden diese Begriffe, ceteris paribus, um so genauer und schärfer bestimmen können, je vollständiger wir die Gegenstände derselben in ihrer wirklichen Existenz erfassen. Freilich hat die Philosophie nicht das Ueberflüssige zu thun, dass sie die Existenz des Erscheinenden, Erfahrungsmässigen bewiese, allein hieraus darf nicht gefolgert werden, dass sie von dieser Existenz ganz zu abstrahiren und nur mit dem Was, dem Begriff zu thun habe. Denn einerseits hat die Philosophie eben so wenig das Was, als die Existenz des Erscheinenden nachzuweisen, weil ihr beides in und mit einander in der Erfahrung gegeben ist. Wenn sie aber anderseits das Wesen über der Erscheinung bestimmen will, so muss doch dies Wesen als existirend gedacht werden, wenn es nicht ein blosses Hirngespinnst sein soll und die Philosophie hat mit dem Was auch die Existenz des von ihr bestimmten Wesens nachzuweisen. Auf die Erfahrung kann sie sich in dieser Beziehung nicht berufen, da diese unmöglich vor einem Was und Wesen über der Erscheinung etwas wissen kann. Auch hat sie, wie auch Schelling von der positiven Philosophie fordert, die Existenz des Absoluten zu beweisen. Es folgt also, dass die Philosophie eben so wenig als die Erfahrung von dem Was das Dass, die Wirklichkeit trennen kann und dass sie, wenn sie dennoch es thut, in Gefahr läuft, sich in reine Hirngespinnste zu verlieren, an welchen leider die Geschichte der Philosophie nicht arm ist. Vernunft und Erfahrung sind auch in der That gar nicht von einander trennbar, wie dies im ersten Theile aufs klarste nachgewiesen ist. Kant hat das grosse Verdienst, die philosophische Betrachtung auf ihren nothwendigen Ausgangspunkt, die Erfahrung, das Gegebene zurückgeführt zu haben; in dem Abschnitt über die Amphibolie der Reflexionsbegriffe hat er klar das Grundlose der bloss in und aus Begriffen philosophirenden Systeme angedeutet. Er hat aber anderseits durch seine Sonderung der apriorischen reinen Formen und Begriffe der idealistischen Metaphysik die Thür geöffnet.

Schleiermacher's philosophische Bestrebungen waren durchaus auf das Wirkliche gerichtet; die Philosophie sollte ihm

aus der Vereinigung und Durchdringung der Speculation und Erfahrung zu Stande kommen, im speculativen Wissen aber das Allgemeine als hervorbringend das Besondere, als Kraft und Wesen der Dinge, betrachtet werden. Hier fragt sich aber zuerst: *kann* denn das Allgemeine gedacht werden als hervorbringend das Besondere? Schleiermacher ist nicht zu einer schärferen Untersuchung dieser Kategorien gekommen und hat überhaupt die philosophische Untersuchung nicht bis zu den letzten objectiven Gründen des Wissens und des Wirklichen fortgesetzt; deshalb beschränkte er auch seine Theorie auf die dialectische Kunst und begränzte den Begriff der Philosophie nicht hinreichend.

Hegel bestimmte als den Inhalt der philosophischen Erkenntniss (Phänomenologie S. 34, 14. vgl. Encyklop. §. 14) „das Wirkliche, Sichselbstsetzende und Insichlebende, das Dasein in seinen Begriff", — das Absolute als Subject oder lebendiger Process der absoluten Idee im logischen Gedanken, in der Natur und in dem Geiste. Der Begriff der Hegelschen Philosophie ist mit Recht auf das Wirkliche, d. h. auf die universelle objective Totalität, die sie den Begriff nennt, gerichtet; nur fasst sie denselben, ihrem Erkenntnissbegriff der absoluten Identität des Denkens und Seins gemäss, von vorn herein unbestimmt und einseitig als den dialektischen zugleich logischen und realen Process der abstracten Kategorien, die ihr zugleich die Wesenheiten der Wirklichkeit, des Absoluten sind; sie lässt, mit Einem Worte, den Inhalt des Wirklichen, durch die Form des Denkens selbst sich erzeugen und fällt dadurch zum Theil in das abstract-Metaphysische zurück, welches sie, ihrer Tendenz nach, zu überwinden strebte. — Daher scheint auch Hegel den Begriff der Philosophie selbst zu sehr dem dialektischen Process unterworfen zu haben, wenn er, freilich nur nebenbei in der Vorrede zur Rechtsphilosophie, behauptet — was von Unverständigen so vielfach nachgesprochen worden ist —: die Philosophie sei „ihre *Zeit* in Gedanken erfasst", die in der Form des Begriffs gedachte Zeitbildung. Ist nun aber die Philosophie ein Erkennen der wesentlichen, universellen, ewigen Wirklichkeit, der ewigen

Wahrheiten, wenn auch im Erscheinenden, oder, wie Spinoza sich ausdrückt, ein Erkennen sub specie aeternitatis, so geht sie wesentlich über die Reflexionsbildung der Zeit, die nur bei der Oberfläche der Erscheinung stehen bleibt und in gewissem Sinne auch über die gegenwärtige Welt hinaus. Mag sie auch immer im Zusammenhang der geschichtlichen Entwicklung des Volksgeistes stehen und mögen manche Einflüsse der Zeitbildung sich in ihr abspiegeln, so steht sie doch als Erkennen zugleich in und über derselben. Hiermit soll aber nicht im Mindesten eine gewisse Abhängigkeit des philosophischen Wissens von dem Entwicklungs-Zustande des übrigen realen Wissens oder von den realen Wissenschaften der Natur und der Welt geläugnet sein. Die Philosophie erfasst die ewige universelle Wirklichkeit zunächst in der erscheinenden Wirklichkeit und wird daher mit den Wissenschaften der letztern in Wechselbeziehung stehen. Wenn uns Platon's Naturphilosophie im Timaios jetzt phantastisch und abstrus vorkommt, so verdanken wir dies doch hauptsächlich dem Fortschritt der realen Naturwissenschaften. Und wer möchte läugnen, dass der Fortschritt der neuern Philosophie in den Geisteswissenschaften theils durch die Geistesentwicklung der christlichen Welt selbst, theils auch durch die Fortschritte der realen historischen Wissenschaften bedingt ist! So hat auch das Copernikanische Weltsystem mittelbar einen bedeutenden Einfluss auf das speculative Erfassen der Welt ausgeübt.

Unserm Erkenntnissbegriff gemäss hat die Philosophie das an sich Existirende, Wirkliche in seinem vollständigen universellen (nicht einzelnen, zufälligen) Inhalt, Umfang, Zusammenhang, folglich auch in seiner Einheit, seinem Wesen zu erfassen. Die Philosophie ist in dieser Beziehung die Vollendung der Weltanschauung, welche in der gewöhnlichen Reflexion unvollendet, fragmentarisch bleibt. — Man könnte einwenden, dass die Philosophie es nicht nur mit dem Wirklichen, sondern auch mit dem, was erst wirklich werden soll, mit dem Sollen und dem Idealen des Sittengesetzes, der Kunst u. s. w. zu thun habe. Indess genauer betrachtet liegt

dies Sollen und dies Ideale doch auch in dem Gebiete der vernünftigen Wirklichkeit des Geistes. Wären die Ideen des Guten und Schönen nicht wirklich im Geiste, in der Thätigkeit, im menschlichen Leben, so wäre die Wissenschaft derselben eine leere, illusorische. Die Thatsachen und Ideen des menschlichen Geistes und Lebens sind nicht minder wirklich, als die Formen des Naturlebens. Die Philosophie hat mit blossen Hirngespinnsten nichts zu schaffen.

Ist die Philosophie Erkennen der universellen Totalität des Wirklichen, so folgt, dass ihre Probleme sich nicht auf allgemeine Begriffsbestimmungen oder auf eine allgemeine Kategorienlehre beschränken; es müssen die Dinge und Wesen in ihrer vollen concreten Wirklichkeit, in ihrer actuellen Entwicklung, der Mensch und die menschliche Welt im Zusammenhange ihrer Entwicklungen erfasst werden. Auch das Unendliche können wir, wie bemerkt, von der Untersuchung nicht ausschliessen, oder wir müssten zuvor nachweisen, dass der Begriff des Unendlichen, Göttlichen, der von den ältesten Zeiten her den denkenden Geist in Bewegung gesetzt hat, eine unverständige inhaltslose Phantasie sei. Dies kann aber nicht geschehen durch die Behauptung des subjectiven Idealismus, dass der menschliche Geist oder der Mensch in allem Objectiven nur sich selbst denke. Diese Behauptung, die auch Feuerbach nicht begründet, wurde im ersten Theile bereits widerlegt.

Fragen wir nun, ob und wie ein philosophisches Denken des bezeichneten Inhalts wirklich vollzogen werden kann, so führt uns dies zur vorläufigen Untersuchung der Form der Philosophie, um auch von dieser Seite einen allgemeinen Begriff derselben zu gewinnen.

B. Die Form der philosophischen Erkenntniss.

So viel steht fest durch den Begriff der Erkenntniss, dass das philosophische Denken nur zu Stande kommen kann als höhere und höchste Entwicklung des denkenden Bewusstseins überhaupt. Es widerstreitet dem Begriff alles und jedes

menschlichen Erkennens, also auch des philosophischen, dass es aus Nichts entstehe, oder nach Hegel's Ausdruck, wie aus der Pistole geschossen plötzlich da sei; es muss sich durch die That des Gedankens erst entwickeln. Da jede höhere Entwicklung die niedere voraussetzt und in sich schliesst, so kann das philosophische Erkennen zum reflectirenden empirischen Denken sich nicht durchaus negativ verhalten; ein speculatives Denken, welches das empirische nicht umfasste, könnte nicht umfassendes ungetheiltes Erkennen des Wirklichen sein. Hegel pflegt das philosophische Denken als ein Umsetzen des Gegebenen in reine Gedankenbestimmungen zu bezeichnen. Dies Umsetzen darf, dem Begriff des Erkennens gemäss, nicht ein Versetzen aus der empirischen in die abstracte Sphäre des Denkens sein, da nur Wirkliches im Wirklichen erkannt wird, sondern ein Setzen des Empirischen in die universelle Sphäre des Wirklichen, welche freilich nur in Gedanken erfasst werden kann. Die Begriffe, in denen wir das Wirkliche denken, sind im und am Wirklichen gebildet und nur durch solche Begriffe, welche das philosophische Denken genauer bestimmt, ergänzt, kann das Wirkliche begriffen werden. Das Wirkliche kann nur aus sich selbst verstanden werden. Von Anfang an ist das Bewusstsein und Erkennen nichts anderes, als ein Bestimmen des Wirklichen in und aus dem Wirklichen und auch die höchste Entwicklung des Denkens kommt hierüber nicht hinaus in das Jenseits einer vermeintlich neuen, reinen, apriorischen Vernunft-Welt; das philosophische Begriffs-System ist nur ein weiter entwickeltes, universelles und darum auch ein bestimmtes, in sich nothwendiges, abgeschlossenes und nur hierin besteht seine specifische höhere Natur.

Ist nämlich das philosophische, wie alles wissenschaftliche Denken, ein nothwendiges, so muss es ein bestimmtes objectives Princip haben, wodurch die Nothwendigkeit bestimmt ist. *Ulrici* will die Denknothwendigkeit zum Princip der Philosophie gemacht wissen, in welchem alle andern Principien lägen, ihren Ursprung hätten. Allein auch die Mathematik und die empirischen Wissenschaften weisen ihre Sätze

als nothwendig nach; die Denknothwendigkeit kann also nicht das specifische Princip der Philosophie sein. Sie ist ein allgemeines, formelles, wissenschaftliches Princip, aus dem keine besondere philosophische Principien abgeleitet werden können. Die Philosophie bedarf eines objectiven Princips, wodurch die Denknothwendigkeit bestimmt werde. Das objective Princip der Philosophie muss den universellen Zusammenhang des Wirklichen umfassen, denn nothwendig wird das Wirkliche nur in seinem bestimmten objectiven Zusammenhang, in einem System von Urtheilen gedacht. Es ergiebt sich hieraus von selbst, in welchem Sinne das philosophische Denken Voraussetzungen anerkennen muss und in welchem nicht. Es folgt aus dem Bisherigen, dass von einer Voraussetzungslosigkeit der Philosophie, als fange sie das Erkennen von Vorn, oder von Nichts an oder als habe sie nichts anzuerkennen, als das reine inhaltlose Denken, gar nicht die Rede sein kann. Ein philosophisches Erkennen, das Nichts anerkennt, kann auch keinen Inhalt, keine Wahrheit, keine Bedeutung haben. Es muss den Inhalt der Erfahrung, der Reflexion überhaupt voraussetzen. Aber *wie* nimmt es denselben auf? Princip kann ihm kein Inhalt der Erfahrung sein, weder die materielle Erscheinung, noch der Inhalt des religiösen Bewusstseins. Es nimmt also den gegebenen Inhalt der Empirie, der Reflexion nur als Phänomen, Problem, Element der speculativen Betrachtung auf. Was das Gegebene ist, das hat die Philosophie vermöge ihres Princips im universellen Zusammenhang des Wirklichen zu bestimmen; dies vermag sie nur dann, wenn von keiner Auctorität ihr Wahrheiten, von Aussen gewissermassen, aufgedrungen werden können. In diesem Sinne also ist die Philosophie allerdings voraussetzungslos, dass sie keine Wahrheit anerkennt, die sich ihr nicht im Denken des universellen Zusammenhangs der Dinge bewährt. Welchen Anspruch auch die Thatsachen des religiösen und sittlichen Bewusstseins auf Anerkennung machen: sie sind für die Philosophie Elemente und Probleme ihrer Betrachtung und müssen sich gefallen lassen, in der objectiven Totalität des Wirklichen gedacht zu werden. Die Philosophie ist

eine freie selbstständige Wissenschaft; sie ist weder ancilla der Theologie, noch der Naturwissenschaft. Es ist deshalb auch unstatthaft, dass die Naturwissenschaft oder die Theologie sich anmasst, die höchsten Principien und Kategorien des Geistes und des Seienden überhaupt bloss nach *ihren* Voraussetzungen zu bestimmen.

Hieraus folgt von Neuem, dass die Form der Philosophie weder der Empirismus noch der absolute Idealismus oder die Dialektik des reinen Denkens sein kann. Der Empirismus, mag er sich nun als Materialismus, Naturalismus, oder als empirische Psychologie geberden, oder auch beides zu verschmelzen suchen: er kann unmöglich zu einem bestimmten Princip gelangen und folglich auch nicht zu einer bestimmten Form, zu einem System der Philosophie. Nicht selten freilich bläht sich der gemeine Menschenverstand zu dem Dünkel auf, selbst die wahre Philosophie zu sein oder zu besitzen und blickt auf die Systeme der Philosophie als hohle Schulweisheit herab. Auch kann ein solches Reflectiren und Raisonniren in gewissen Grenzen ganz verständig und richtig sein, darum ist es aber nicht philosophisches, d. h. sich durch seinen universellen Zusammenhang begründendes Wissen. Schon Platon schloss mit Recht die richtige Meinung, welche Geltung ihr ausserdem zukommen möge, von der Philosophie aus und forderte vom philosophischen Wissen, dass es seiner Wahrheit und Nothwendigkeit sich bewusst sei. Da das Wissen der Vermittlung und Nothwendigkeit im Begriff der Philosophie liegt, so ist es unnöthig, mit *Chalybäus* (Wissenschaftslehre S. 17 ff.) den Begriff der Weisheit noch besonders in den der Philosophie aufzunehmen, weil das Wissen nur auf die daseiende Wahrheit sich beziehe, die Weisheit aber zugleich ein Wissen um das Hervorbringen der Wahrheit sei. Wenn derselbe übrigens als die specifische und vollständige Definition der Philosophie angiebt S. 27, sie sei die Wissenschaft, durch denkende Erkenntniss die Wahrheit hervorzubringen, so ist nicht einzusehen, warum nicht auch den übrigen Wissenschaften zugestanden werden sollte, was hier der Philosophie allein zugeschrieben wird.

Eben so wenig als der Empirismus kann der absolute Idealismus, das reine logisch-dialektische Erzeugen von Begriffen Form der Philosophie sein, weil dasselbe kein die universelle Wirklichkeit umfassendes System von Begriffen und Urtheilen zu Stande bringt. Verschliesst der Denkende seine Augen gegen die Wirklichkeit, wie auch neuerdings *Rothe* (theolog. Ethik S. 7 ff.) für das apriorische Denken der Speculation fordert, und erzeugt aus sich, d. h. aus seinem vermeintlichen reinen Denken, d. h. aus der unbestimmten innern und äussern Erfahrung seine Begriffe, so fragt sich: woher soll diesem Denken die Form der Nothwendigkeit kommen? Rothe lehrt, der jedesmal gewonnene Begriff gebäre vermöge seines Verhältnisses zu allen übrigen aus seiner innern Fruchtbarkeit heraus neue Begriffe und treibe so das Denken über sich hinaus und dann erst, wenn dies reine apriorische Produciren sein Ende erreicht habe, dann erst soll der Denker auf die gegebene Wirklichkeit blicken, seine Begriffe mit dieser vergleichen und sein Gedanken-Gebäude umwerfen, wenn es mit dieser nicht übereinstimmt. — Hier wird zuerst offenbar dem Begriffe zu leisten zugemuthet, was er nicht leisten kann; wie kann der einzelne Begriff, der nur ein Element der universellen Synthesis von Begriffen ist, aus seiner (elementarischen) Fruchtbarkeit die Synthesis der übrigen erzeugen? Es kann kier keinen andern Weg geben, als den von Hegel betretenen, der Negation, des Gegensatzes; dieser aber führt nur scheinbar weiter und nur im Dunkel der abstracten Unbestimmtheit. Dass im Gegensatz und durch denselben die objective Synthesis der Begriffe nicht bestimmt werden kann, ist im Vorhergehenden vielfach nachgewiesen; nur durch Erschleichung, durch Substitution von Elementen der äussern und innern Erfahrung für die abstracten Negationen werden neue Begriffe gewonnen, die spontane Erzeugung von Begriffen wird ein blindes Herumtappen in Abstractionen. Das Vergleichen der erzeugten Begriffe mit der empirischen Wirklichkeit, (wie denn auch Hegel in diesem Sinne von einem Vergleichen des Begriffs und der Vorstellung redet), kann unmöglich zu bestimmten Resultaten gelangen, denn

wie lässt sich der abstracte Begriff mit der empirischen Wirklichkeit vergleichen! Der abstracte Begriff bleibt unbestimmt, der empirischen Wirklichkeit gegenüber, und wollen wir nach dieser Ansicht die letztere als entscheidende Richterin über die Speculation anerkennen, so fragt sich: ist uns denn die empirische Wirklichkeit so bestimmt gegeben? Wir haben im ersten Abschnitt des dritten Theils gesehen, in was für einem unreinen irrthumsreichen Denken sie uns gegeben ist; das speculative Denken wird daher besser thun, ein Princip für die Ergänzung und Rectificirung dieses Denkens und seiner Begriffe zu suchen, als dieselben Begriffe in der Abstraction auf das Unbestimmte hin zu erzeugen und diese dann an Vorstellungen messen zu wollen, die nur empirisch, nicht begriffsmässig bestimmt sind.

Die Form des philosophischen Denkens kann also keine andere sein, als die der Entwicklung der Urtheile und Begriffe in Beziehung auf das Gegebene im systematischen Zusammenhang. Es fragt sich, wie soll und kann dieser im wirklichen Denken und Urtheilen hervortreten, wie wird derselbe im Anfang und Fortschritt des Urtheils erreicht? Da in jedem Moment nur Einzelnes bestimmt im Denken hervortritt, so müssen wir, scheint es, uns am Ende doch auf das innere nur in der unbestimmten Gestalt des Gefühls vorhandene Gesammtbewusstsein verlassen (s. S. 67.). Von dieser Voraussetzung geht *Lotze* in seiner Metaphysik aus (S. 33 ff.). Er sucht „das Princip der Gewissheit und Entscheidung in der innern Gesetzmässigkeit des gesuchten Inhalts, welcher in Gestalt der Meinung vorhanden sei und, obwohl selbst unangebbar, doch die abwehrende Kraft besitzt, das zu verneinen, was ihr nicht gemäss ist; — durch die Kraft des Gegensatzes tritt eine bestimmte Seite seines Wesens ins Bewusstsein" — gegen falsche Begriffe nämlich. Was Lotze hierbei voraussetzt, dass „der ganze Geist vorhanden ist, der sich seiner Wahrheit erinnert", das ist allerdings eine so nothwendige Voraussetzung und Wahrheit, als das Denken selbst, denn ohne das Gesammtbewusstsein hätte die Reflexion überhaupt keine Leitung. Von einer ähnlichen Ansicht geleitet, wollte

auch *Schleiermacher* über dem reflectirenden Denken das Selbstbewusstsein oder Gefühl anerkannt wissen als Grundbedingung der Wahrheit für das Denken und Wollen. Indess geben wir auch Lotze zu, dass dieses an sich Unbestimmte gegen falsche Begriffe sich bestimmt äussern, reagiren werde, so liegt doch in keinem Falle hierin ein positives Princip, um unser Denken zu leiten, um ihm die bestimmte Richtung zur Lösung seiner Probleme zu geben. Auch wäre es gefährlich, die letzte Entscheidung einer Richterin zu übertragen, die, wie etwa die Delphische Pythia, ihrer selbst nicht klar bewusst, die Wahrheiten ans Licht brächte. Wenn wir auch nicht mit der Hegelschen Phänomenologie von der Voraussetzung ausgehen, die philosophische (absolute) Wahrheit müsse sich aus der Umkehrung des gewöhnlichen erscheinenden Bewusstseins ergeben, in welchem Falle die bezeichnete Meinung gar kein Gewicht hätte, so kann uns doch Niemand a priori dafür stehen, dass die philosophische Wahrheit ein gewisses Hinausgehen über die Wahrheit des erscheinenden Bewusstseins nöthig macht und auch dann könnte jener noch dazu unbestimmte Ausdruck des letztern nicht Maassstab der Wahrheit sein.

Da also das philosophische Denken seine Form und Nothwendigkeit weder in der Erfahrung finden, noch durch seine Spontaneität erzeugen, noch endlich durch das in Gestalt der Meinung vorhandene Bewusstsein bestimmen lassen kann, so bleibt nichts übrig, als dass es dieselbe im Denken seines Inhalts, des Wirklichen finde. Wir haben also im Folgenden die Form der Philosophie aufzusuchen und zu entwickeln. Diese Betrachtung zerfällt, wie oben bereits angedeutet, in die Untersuchung der universellen Einen Form der Philosophie, welche durch das *Princip* gegeben und bestimmt ist, und in die Untersuchung der Formen der Begriffsbestimmungen und Entwicklungen im Besondern, welche den Gegenstand der philosophischen *Methode* bilden; auch hier wird sich zeigen, dass Form und Inhalt, Princip und Methode aufs engste zusammenhängen.

II. Das Princip der Philosophie.

Dem Begriff des philosophischen Denkens gemäss ist das Princip, welches wir suchen, nicht ein höchster allgemeiner Begriff oder Grundsatz, aus dem die übrigen Begriffe abzuleiten wären. Unsere Aufgabe besteht darin, das Wirkliche und den universellen Zusammenhang desselben vollständig zu denken. Gegeben sind uns dafür nur die Begriffe und Urtheile des reflectirenden Denkens, welche die erscheinenden Dinge zum Inhalt haben. Es fragt sich also: wie gelangen wir über dies Gegebene hinaus zum Erfassen der vollständigen Wirklichkeit, des universellen Zusammenhangs oder der Einheit und des Wesens des Wirklichen? Für ein solches und zwar, seinem Begriff nach, nothwendiges philosophisches Denken suchen wir im Princip den Ausgangspunkt oder Bestimmungsgrund. Es handelt sich um ein Princip speculativer Urtheile, oder wie Kant sich ausdrückte, synthetischer Urtheile a priori; wir fordern jedoch von diesen Urtheilen nicht, dass sie von der Erfahrung ganz unabhängig seien, da sie auch das Gegebene umfassen müssen; aber ihr Bestimmungsgrund kann nicht in der Erfahrung liegen.

Ueber das Gegebene hinauszukommen, ist freilich nicht so schwer; wie leicht ist es, auf den Flügeln der logischen Abstraction oder des sogenannten reinen Denkens über die Erscheinungswelt sich zu erheben und göttliche Ideen, Substanzen, Wesenheiten, Zwecke als Gründe der Dinge zu imaginiren! Aber ein solches Denken verlässt den Boden der Nothwendigkeit und Wirklichkeit. Das, was wir mehr als das Gegebene oder über demselben denken, muss nothwendig als existirend gedacht, nachgewiesen werden. Durch diesen Grundsatz haben wir uns jene luftigen Wege der Speculation, die Dialektik eines seinen Gegenstand schöpferisch erzeugenden Denkens oder das Denken in reiner Vernunft oder in intellektualer Anschauung abgeschnitten.

Verlässt aber nicht jedes Denken, welches über das Gegebene hinausgeht, den Boden der Wirklichkeit und Nothwendigkeit? Keineswegs, denn das reflectirende Denken

ergänzt ja auch das Gegebene, um den Zusammenhang desselben zu erfassen. Ferner hat sich bereits im ersten Theil ergeben, dass wir im Gegebenen Wirkliches, aber nicht das Wirkliche erfassen. Wir sind also berechtigt, über dem Gegebenen hinaus Wirkliches zu denken, aber sind dagegen verpflichtet, für eine bestimmte Ergänzung des Gegebenen die Nothwendigkeit nachzuweisen.

Wo aber sollen wir den Anker der Nothwendigkeit auswerfen? Denn stellt sich auch das nothwendige Denken in einem objectiven Zusammenhang von Urtheilen und Begriffen dar, und bildet es so einen in sich selbst zurücklaufenden Kreis oder ein organisches System, so muss nichtsdesto weniger das bestimmte Denken dieses Kreises oder organischen Systems von einem bestimmten Urtheil ausgehen. Der feste Ankergrund kann unmöglich ein anderer sein, als das Denken des universellen Zusammenhangs des im Bewusstsein bereits Gegebenen, auf dem unsere bisherige Untersuchung vorgeschritten ist. Wir rufen — wohlverstanden — nicht das unmittelbare Bewusstsein selbst zum Richter auf, sondern das seinen Inhalt umfassende Denken. Was sich in dem Zusammenhang desselben als wirklich und wahr erweist, das kann auch vor einer höhern speculativen Wahrheit, die wir suchen, nicht unwahr sein, wenn es auch nicht die ganze Wahrheit ist, nur ein Element der letztern ausmacht. Ueber das nothwendige Denken des Wirklichen in diesem Zusammenhang kommt das Erkennen nicht hinaus (s. S. 45).

Ueberblicken wir vorläufig die vorliegende Untersuchung. Das Nächste ist das Gegebene, Erscheinende. Die Aufgabe, das Wirkliche vollständig zu denken, führt uns über das Erscheinende hinaus zum Unendlichen, welches demnach den zweiten Gegenstand der Untersuchung bildet. Beides aber ist zu betrachten in Beziehung auf die Existenz, Realität, und auf das Was, die Bestimmtheit, den Begriff. Da das Existirende irgendwie als ein Was bestimmt werden muss und da das Bestimmen des Was im Grunde die Existenz voraussetzt, so können wir auch in der Untersuchung, im Denken des Wirklichen das Eine vom Anderen nicht trennen. Sind

wir nun auf dem bezeichneten Wege zum Denken der vollständigen unendlichen (das Gegebene einschliessenden) Wirklichkeit gelangt, so muss in dem universellen Zusammenhang desselben der Bestimmungsgrund für das Denken des Wirklichen im Einzelnen aufzufinden sein und das Denken des Princips bildet also den dritten Gegenstand und den Zielpunkt dieser Untersuchung.

A. Die Realität und der Begriff der Erscheinung.

Die Untersuchung der Realität, Existenz, Wirklichkeit des Erscheinenden setzt zunächst voraus eine gewisse Bestimmtheit dieser Begriffe. Aber die logische Bestimmtheit derselben genügt nicht, um darnach zu bestimmen, was existirend oder wirklich ist, denn dieselbe enthält kein Princip der Synthesis und die logische Analyse ist keine Begründung. Zuvörderst ist indess zu bemerken, dass wir den Begriff des Wirklichen von dem des *Seienden* unterscheiden; der letztere wird zwar von Mehreren mit jenem identificirt und dem bloss Gedachten entgegengesetzt; da derselbe aber zugleich die bloss logische Position des Gedachten ausdrückt (in jedem bloss logischen Urtheil), so nennen wir die von der Subjectivität des Denkens unabhängige objective Position die des *Wirklichen.* Der Begriff des Wirklichen wird in sehr verschiedenen Beziehungen gedacht, für welche denn auch andere Kategorien sich gebildet haben: der Begriff des *Daseins* bezeichnet das Wirkliche als Erscheinendes im (zeitlichen) Zusammenhang mit Anderem; die Begriffe der *Existenz* und der *Realität* bezeichnen das Wirkliche attributiv und im Einzelnen, während der Begriff des Wirklichen selbst mehr substantivisch und allgemein gedacht wird.

Ist also das Wirkliche, seinem Begriff nach, durch die bloss logische Position des Denkens nicht bestimmbar, so haben wir hierin doch nur ein bloss negatives Merkmal und können darnach nicht die Wirklichkeit von Etwas bestimmen. Dass die Position der Existenz zunächst sich an die Empfindung knüpft, haben wir im ersten Theil gesehen und auch

Kant, Herbart, Feuerbach gehen hiervon aus. Auf das Empfundene aber beschränkt sie sich nicht; sie wird von dem Empfundenen übertragen auf die Zusammenfassung desselben, auf das Wahrgenommene; von diesem schreitet sie fort zur Zusammenfassung des Wahrgenommenen, d. h. die Erscheinungen und die erscheinenden Dinge werden als wirklich gesetzt und so schreitet die Position des Wirklichen weiter mit der Entwicklung des Bewusstseins. Ist denn aber auch das Bewusstsein hierzu berechtigt? Es tritt hier wiederum die idealistische Reflexion mit ihren Protestationen auf. Wir haben dieselben im ersten Theil bereits abgewiesen, was das Auflösen des Erkennens und das Setzen der Realität überhaupt betraf, die Ansicht des subjectiven Idealismus. Eine andere Gestalt des Idealismus, die Herbart'sche Philosophie, läugnet nicht, *dass* Dinge existiren, wohl aber, dass wir das *Was* derselben erfassen. Da Herbart der Einzige nach Kant ist, der die Position des Wirklichen schärfer untersucht, so wollen wir zunächst auf diese Ansicht etwas genauer eingehen.

Herbart also giebt zu, es müsse in den Begriffsformen der Erfahrung ein Reales gesetzt werden, welches er zunächst den objectiven Schein nennt. Die Formen der Erfahrung, lehrt er, entstehen aus der Empfindung, an welchen ursprünglich die Position der Existenz haftet; sie sind als Empfundenes unsere subjective Zustände, sind Formen der Setzung des Realen, aber nicht Reales selbst; sie haben keinen objectiven Inhalt und können ihn auch niemals erlangen (Metaphysik II, 412). Genau genommen ist hierin Herbart schon im Widerspruch mit sich selbst. Wenn wir, wie Herbart selbst lehrt, im Erscheinenden, in den Formen der Erfahrung nothwendig Reales setzen müssen, so kann es keine zweite Nothwendigkeit geben, die uns befiehlt, jene erste Nothwendigkeit aufzuheben. Denn dies geschieht doch, wenn behauptet wird, das *nothwendig gesetzte* Reale sei nicht das Reale selbst. Was die Sache selbst betrifft, so haben wir im ersten Theil hinreichend nachgewiesen, dass die subjectiven Zustände der Empfindung von dem Realen selbst

nicht zu trennen sind (S. 45, 53 ff.). Herbart aber muss sich nun weiterhin für die Realität einen andern Maassstab in einem abstracten Begriff suchen, und bricht hierbei die vom Gegebenen ausgehende Untersuchung ab, obwohl er sich ausdrücklich die Aufgabe gestellt hatte (S. 7), vom Gegebenen aus sich dem Realen ohne Sprung zu nähern. Diesen Maassstab bringt er durch logische Analysen und zuletzt durch eine Erschleichung zu Stande, auf folgende Weise nämlich. Er unterscheidet im Gegebenen das *Dass* und das *Was*, das Sein und die Qualität, das Bekannte und Unbekannte (S. 79), und wendet nun seine Untersuchung auf das Sein, oder, genauer bestimmt, auf das unbekannte Was des Sein (S. 80). Es ergiebt sich aus derselben, dass der Begriff des Sein zum Vorschein kommt im Gegensatz gegen das, was nicht ist, durch die Verneinung der Aufhebung der Setzung, d. h. also durch die doppelte Verneinung (S. 85 ff.), so dass das Sein nichts anders bedeutet, als die absolute Position (S. 88). In der Empfindung ist dieselbe unmittelbar vorhanden, im Denken wird sie erzeugt durch Aufhebung ihres Gegentheils, durch Verzichtleisten auf den Vorbehalt der Zurücknahme derselben (S. 90). Wir haben also den Maassstab oder Begriff des Seins (oder wie wir sagen würden: des Wirklichen) in der absoluten, d. h. nicht zurückzunehmenden Position. Bei dieser bloss formalen, negativen Bestimmung fragt sich aber von Neuem: welche Position darf denn nicht zurückgenommen werden? Da antwortet nun Herbart, vom subjectiven Gebiet auf das objective übergehend: die ohne Negationen und Relationen gedachte, schlechthin einfache Qualität oder Wesenheit (S. 94 ff). Hier muss sich also durch einen logischen Sprung die absolute Position in der ersten subjectiven Bedeutung, der nicht zurückzunehmenden, verwandeln in eine objective absolute Position von ganz anderer Bedeutung, in eine einfache relationslose Qualität oder Substanz. Eine Verwandlung ist hier vorgegangen, denn bleiben wir bei dem Begriff der Position im ersteren Sinne stehen, so muss auch den Formen der Erfahrung, dem Empfundenen und Wahrgenommenen Realität oder Sein zu-

gestanden werden, da wir die Positionen derselben, wie Herbart selbst so nachdrücklich hervorhebt, nicht aufheben und mit einander vertauschen können. Soll dagegen die Realität, das Sein bestimmt werden durch die objective Position der Relationslosigkeit, die absolute Einfachheit, so muss alles Erscheinende, ja unser Denken selbst, mit seinen Ansprüchen auf Realität zurückgewiesen werden und es bleibt im Gegebenen Nichts übrig, woraus wir, mit Herbart, die Qualität einfacher Wesen, ihr Zusammen und Nicht-Zusammen construiren könnten. Was Herbart beibringt, um die Kluft zwischen den absoluten Positionen subjectiver und objectiver Bedeutung zu füllen, genügt dazu nicht; er sucht nämlich zu zeigen, dass durch das Setzen von Relationen die absolute Position aufgehoben werde. Das ist aber nicht der Fall. Wenn ich erscheinende relative Positionen auffasse, so muss ich die einzelnen Glieder derselben mit einander, zusammenfassend, denken; ich kann also nicht das eine Glied mit dem Vorbehalt setzen, es auch zurücknehmen zu können; die in der Relation liegende Negation bezieht sich auf das vollständige Was, nicht auf die Position des Dings überhaupt.

Es ergiebt sich also, dass die idealistische Reflexion, welche von einem logischen Begriff des absolut Seienden aus das Erscheinende als nicht seiend, nicht real gelten lassen will, einerseits sich in Widersprüche mit sich selbst verwickelt, anderseits kein bestimmtes Princip für die Position des Wirklichen (Seienden) aufzustellen vermag. Jedes Merkmal der Wirklichkeit, Realität, welches durch die Reflexion aufgestellt werden könnte, setzt schon die unmittelbare Wirklichkeit des Bewusstseins voraus, von welcher und an welcher es vermittelt, gemessen wird. Das Bewusstsein also in der Totalität seines Inhalts, nicht in einer einseitigen Reflexion, ist der Ausgangspunkt für die Position des Wirklichen. Wie in demselben die Wirklichkeit des Ich (Selbst) und die des Gegenständlichen untrennbar sind, wurde früher bereits gezeigt (S. 68). Die Position des Wirklichen unterscheidet sich von der logischen Position durch die Beziehung des Ge-

setzten auf den Zusammenhang der wahrgenommenen Wirklichkeit, also der gemeinsamen Welt, der Natur und der Gemeinschaft der Menschen. Die flüchtigste Erscheinung, die in diesem Zusammenhang aufgenommen und gedacht wird, müssen wir für diesen Moment als existirend, real, wirklich gelten lassen. Das Bewusstsein vermag hierbei das Was von dem Dass nicht zu trennen. Wollte es das Was der Erscheinung gänzlich verschmähen, müsste es auch auf die Realität verzichten, denn wie könnte es von dem Dass wissen ohne ein Was? Die Herbartsche Spaltung des Gegebenen in ein bekanntes Dass der Position und in ein unbekanntes Was der Qualität ist in sich widersprechend; das Bewusstsein muss das Eine mit dem Andern als bekannt oder unbekannt setzen. Eben so widerspricht sich die Position eines objectiven Scheins; denn wenn von den Erfahrungsformen behauptet werden muss, *dass* sie existiren, so müssen sie auch auf etwas an sich Wirkliches bezogen werden und sie sind nicht Schein, sondern Erscheinung des Wirklichen. Es sind also die Dinge selbst, welche erscheinen; das Wirkliche oder das Ding an sich ist nicht mit Kant jenseit oder hinter der Erscheinung zu denken, oder mit Herbart als ein relationsloses Wesen. Von beiden könnten wir, in dieser Weise gedacht, nichts wissen.

Kann also das Bewusstsein dem Was der Erscheinung Realität nicht absprechen, muss es die Position der Wirklichkeit auf alle Thatsachen und Erscheinungen der gemeinsamen Welt ausdehnen: so werden auch die Relationen der Erscheinung von derselben nicht ausgeschlossen werden können, wie denn Herbart besonders der Bewegung und dem Geschehen die Realität versagt. Dass die Begriffe der Erscheinung und Relation unzertrennlich sind, geht aus dem Frühern unabweisbar hervor. Wie wäre ein Was der Erscheinung, eine Qualität ohne Relation denkbar? Kann denn irgend etwas wahrgenommen, vorgestellt, gedacht werden ohne Beziehung zu Anderem, ohne Gegensatz? Gehört es zum Begriff des Erscheinenden, der Qualitäten, in Relationen zu existiren, so wird es zum Begriff der Relation gehören, ein

Product des Erscheinenden und folglich selbst ein Erscheinendes zu sein. Wenn Herbart die Kenntniss der Qualitäten läugnet, weil sie auf Relationen hinauslaufen (a. a. O. S. 413), so liegt hierbei der unberechtigte Begriff einer relationslosen Qualität zu Grunde; die Forderung, „die Verhältniss-Glieder der Relationen (die Qualitäten) einzeln zu kennen", kann für das Erscheinende im Grunde keinen Sinn haben.

Wir werden demnach den beziehungsweise inhaltlosesten Relationen des Gegenständlichen, dem Raum und der Zeit die Realität nicht absprechen. Kant suchte den Beweis der Nicht-Realität derselben zu führen, indem er nachzuweisen meinte, diese Begriffe könnten nicht aus der Erfahrung geschöpft sein, sondern lägen apriorisch in unserm Gemüth bereit. Zunächst zeige sich dies darin, dass bei den Vorstellungen äusserer Dinge die Vorstellung des Raums schon zu Grunde läge, folglich nicht aus der Erfahrung geschöpft, folglich apriorisch vorhanden sei. Hier zeigt sich, wie trügerisch psychologische Analysen sind, wenn sie, ohne Princip angestellt, über die Thatsachen hinausgehen. Allerdings ist die Vorstellung der äussern Dinge nicht möglich ohne Vorstellung des Raums; aber folgt daraus, dass diese letztere allein *voraus* und *vorher* da sein müsse? Wenn die Thatsache nur darin besteht, dass die Wahrnehmung und Vorstellung des Raums *mit* der der äusseren Dinge gegeben ist, so ist es auch möglich, dass beide Vorstellungen sich gegenseitig voraussetzen und mit einander entstehen und sich entwickeln. Dass sich dies so verhält, weist die Psychologie genauer nach. Wenn ferner Kant seinen Beweis darauf gründet, dass der Raum eine nothwendige Vorstellung sei, da wir denselben nicht wegdenken könnten, wohl aber die Gegenstände, so verkennt er wiederum die relative Untrennbarkeit dieser beiden Sphären. Wir können wohl beziehungsweise einen Raum ohne Gegenstände vorstellen, aber doch nicht ohne Beziehung auf Gegenständliches überhaupt, denn diese kann schon darum nie ganz aus der Anschauung oder aus dem Denken des Bewusstseins verschwinden, weil hiermit auch unser momentanes individuelles Selbstbewusstsein ver-

schwinden würde, da das Selbstbewusstsein und das Vorstellen von Gegenständen einander bedingt (S. 55, 68 ff.). Und auch der sogenannte leere Raum wird eigentlich nicht ganz inhaltslos vorgestellt. Die Inhaltslosigkeit des Raums ist nur eine beziehungsweise. Seine Objectivität besteht in dieser beziehungsweisen Leerheit von besonders erscheinenden Gegenständen, aber hierdurch ist bedingt seine Gegenständlichkeit als universelles Medium der Wahrnehmungen, die erfüllt ist, von Licht, Aether u. s. w. den besondern Medien der Wahrnehmung. Auf ähnliche Weise verhält es sich mit der Zeit.

Steht es also fest, dass auch das Was der Erscheinung und die Relationen derselben als existirend gedacht werden müssen, so hat sich doch anderseits aus dem ersten Theil bereits ergeben, dass in der Erscheinung das Wirkliche nur in einer gewissen Begränzung erfasst wird. Die Naturdinge können nur in derjenigen Subject-Objectivität zur Erscheinung kommen, welche ursprünglich durch den empfindenden Organismus vermittelt ist; die weitere Entwicklung des Bewusstseins verknüpft diese Elemente und ergänzt dieselben im Einzelnen, vermag aber nicht das, was jenseits der für das endliche Subject gegebenen Erscheinungs-Sphäre liegt, zu erreichen. Von der äussern Natur wird nur aufgefasst, was in diese äussere elementarische Erscheinungssphäre der universellen Medien und des Raums tritt, also nur die Oberfläche der Erscheinungen, eine engbegränzte Sphäre zwischen dem Unendlich-Kleinen und dem Unendlich-Grossen. Gehen wir über zu den Erscheinungen und Thätigkeiten der empfindenden und selbstbewussten Wesen, so kommt noch dazu die getheilte Reflexionssphäre der zeitlichen Existenz. Der Gegenstand nämlich, das lebendige bewusste Subject existirt in einer continuirlichen Entwicklungsreihe von Erscheinungen; diese werden aber nur einzeln, in einzelnen Momenten wahrgenommen. Die Reflexion ergänzt freilich ohne Weiteres diese Bruchstücke in der Vorstellung des Subjects und seines Daseins, aber diese Ergänzung bleibt eine unvollkommene, weil die Reflexion überhaupt im Einzelnen, Getheilten be-

fangen bleibt, und weil die Relationen selbst, in welche hier die Erscheinungen auseinander treten, immer umfassender und complicirter werden. Beide Sphären bedürfen also einer umfassendern universellen Ergänzung, wenn das Was des Wirklichen möglichst vollständig aufgefasst werden soll Die vorzunehmende Ergänzung aber muss sich auch in ihrem Was als eine nothwendige nachweisen lassen, wenn sie für das selbstbewusste philosophische Wissen Bedeutung haben soll. Da nun aber ein universelles Ganzes des Wirklichen in den beschränkten Sphären der Erscheinung unmöglich gefunden werden kann, so müssen wir es in der vollständigen, unbegränzten, unendlichen Wirklichkeit suchen. Ehe wir aber näher untersuchen können, ob wir hierin das gesuchte Princip für das Denken des Gegebenen finden, tritt die schwierige Frage ein, woher wir von der Existenz Realität des Unendlichen wissen, wie wir dieselbe beweisen können und ob das Unendliche selbst bestimmt gedacht werden kann. Ist das Eine oder Andere nicht möglich, so dürfen wir von dieser Seite keine Hülfe für unser philosophisches Problem erwarten.

B. Die Realität und der Begriff des Unendlichen.

Zunächst haben wir genauer die Nothwendigkeit nachzuweisen, dass das Unendliche, die unendliche Wirklichkeit existirt. Dass wir mit dem sogenannten ontologischen Beweis für das Dasein Gottes (genauer: des Unendlichen) aus dem Begriff des Unendlichen (Anselm) oder aus der Idee des Absoluten nicht die Existenz zu folgern berechtigt sind, bedarf nach dem Vorhergehenden kaum einer Erwähnung. Auch durch das Zurückgehen von der Wirkung auf die Ursache, nach dem Causalitäts-Gesetze im cosmologischen Beweis — gelangen wir nur zu einer unendlichen Reihe, zu einem progressus in infinitum, nicht zum Unendlichen selbst. Andere folgern aus der Unselbstständigkeit der endlichen Dinge, dass doch etwas sein müsse, was nicht durch Anderes sei, weil sonst im Grunde Nichts sein würde, und dieses Etwas

sei das wahrhaft und unbedingt Seiende. Diese Folgerung geht von einer Prämisse aus, die wir bereits zurückgewiesen haben, dass das Endliche nur objectiver Schein und durch Anderes sei. Ohnedem bewegt sich dieselbe nur in logischen Gegensätzen, fasst nicht das Wirkliche auf.

Wir haben festgestellt, dass die Position des Wirklichen durch das Denken des Zusammenhangs der wahrgenommenen oder wahrnehmbaren Welt bedingt und bestimmt wird. Wollen wir nun diesen Zusammenhang des Wirklichen vollständig auffassen, so zeigt sich, dass wir in demselben überall relative Begränzungen setzen müssen, absolute Gränzen aber zu denken wir gar nicht im Stande sind. Wollen wir z. B. eine absolute Gränze des Raums denken, so ist doch der Begriff der Gränze nicht denkbar ohne das Setzen eines Diesseits und Jenseits und so wären wir, indem wir die Gränze dächten, auch darüber hinausgegangen. Können wir aber keine absolute Gränze des Wirklichen überhaupt denken, so folgt, dass wir dasselbe als unendlich oder das Unendliche als existirend denken müssen. So steht also das Denken der Existenz des Unendlichen in nothwendigem Zusammenhang mit dem Denken des Gegebenen und Wirklichen; will das Denken das Wirkliche überhaupt als endlich denken, so geräth es mit sich selbst, oder mit dem Inhalt seiner Positionen in Widerspruch.

Kant, welcher lehrte, dass die Vernunft im Denken des Unendlichen sich nothwendig in Widersprüche (Antinomien) verwickle, stellt in der ersten Antinomie einen Beweis auf für das Gegentheil, für die Thesis, dass die Welt einen Anfang in der Zeit habe und dem Raume nach in Gränzen eingeschlossen sei. „Denn man nehme an, die Welt habe der Zeit nach keinen Anfang, so ist bis zu jedem gegebenen Zeitpunkt eine Ewigkeit abgelaufen — eine unendliche Reihe verflossen. Nun besteht aber eben darin die Unendlichkeit einer Reihe, dass sie durch successive Synthesis nicht vollendet werden kann. Also ist eine unendlich verflossene Weltreihe unmöglich, mithin ein Anfang der Welt eine nothwendige Bedingung ihres Daseins“. Wir übergehen den

Beweis in Beziehung auf den Raum, da derselbe auf den vorliegenden zurückgeführt wird. Hier kommt ein Widerspruch nur dadurch zum Vorschein, dass aus dem contradictorischen Gegentheil der Thesis etwas abgeleitet wird, was gar nicht denkbar ist, nämlich das Abgelaufensein der Ewigkeit bis zu einem gegebenen Zeitpunkt. Da der Begriff der Ewigkeit alle Zeit in sich schliesst, ohne selbst in die Zeit, eine begränzte Position, zu fallen, so kann man das Ablaufen der Ewigkeit nicht denken, ohne den Begriff derselben aufzuheben. Könnte eine Ewigkeit abgelaufen sein in einem gewissen Zeitpunkte, so würde die eine Ewigkeit in zwei Ewigkeiten zerfallen, in eine vorwärts und in eine rückwärts laufende, oder in eine verflossene und zukünftige — was den Begriff aufhebt.

Die zweite Frage ist: Können wir das Unendliche bestimmt denken, in einem bestimmten Begriff? Man bestimmt diesen Begriff zunächst und gewöhnlich als die Negation, oder als den Gegensatz des Endlichen. Gegen diese abstracte Auffassung hat Hegel mit Recht hervorgehoben, dass das Unendliche, welches dem Endlichen gegenüberstehe, das Endliche ausser sich habe, eben hiermit selbst als ein Endliches gedacht werde. Die göttliche Persönlichkeit steht, nach der gewöhnlichen religiösen Vorstellung, als ein selbst Endliches dem Endlichen gegenüber. Dies wäre denn ein relativer Gegensatz. Derselbe kann aber auch absolut gefasst werden, indem das Endliche als Negation und das Unendliche als Negation der Negation, d. h. als absolute Affirmation gedacht wird. Allein mit welchem Rechte denken wir das Endliche als Negation oder Nichtseiendes? Können wir nicht umhin, das Endliche oder Erscheinende als Wirkliches zu denken, so ist es hiermit auch in Positionen gedacht und sind auch diese Positionen, als relative, auch negativ bestimmt, so ist doch das Negative an der Position und das Endliche als Negation schlechthin gar nicht denkbar. Hieraus folgt, dass das Unendliche als blosse Negation des Endlichen nicht denkbar ist, denn worin besteht die Negation des Endlichen, d. h. die Negation des Positiv-Negativen?

Wollte man aber behaupten, der Begriff des Unendlichen negire nur das Negative am Endlichen, so ständen das Unendliche und Endliche nicht im absoluten Gegensatz. Es folgt also, dass der Begriff des Unendlichen durch Negation allein nicht denkbar ist.

Im Wesentlichen verhalten sich diese Gegensätze auf dieselbe Weise, wenn wir dieselben auf das Gebiet der Verhältnissbestimmungen hinübertragen und das Unendliche (substantia) mit Spinoza als causa sui oder dasjenige denken, was in sich selbst ist und begriffen wird im Gegensatz zum Endlichen (modus), als demjenigen, was in Anderem ist und durch dasselbe begriffen wird. Das Insichsein und das Imanderensein sind endliche Verhältnissbegriffe, können daher auch nur in relativem Gegensatz zu einander aufgefasst werden. Spinoza aber fasst diese Gegeusätze absolut, denn er stellt das Axiom auf: Alles, was ist, ist entweder in sich oder in einem Andern, durch welches es auch begriffen wird. Lässt sich denn aber als existirend Etwas denken, was schlechthin in einem Andern, schlechthin durch Anderes begriffen würde? Wir haben hier logische Gegensätze vor uns, die in dieser Bestimmtheit nicht als existirend gedacht werden können. Denn alles Daseiende, Endliche kann weder durch sich allein, noch durch Anderes allein begriffen werden, sondern durch sich und Anderes zugleich. Das schlechthin Insichseiende wäre ein Relationsloses, folglich ein bloss negativer, unbestimmter Begriff, von dessen Gegenstand wir nichts wissen könnten. Wenn auch neuere Denker das Endliche definiren als das durch Anderes Seiende, in seiner Existenz Begründete, so ist hiermit offenbar nicht das Endliche in der Positivität seiner Wirklichkeit, sondern nur in einer einzelnen Relation gedacht.

Wollen wir nun aber den logischen oder absoluten Gegensatz fahren lassen und das Unendliche und Endliche in relativem Gegensatz denken, so wird das Unendliche als ein Unendlich-Endliches vorgestellt. Das ist denn der mit Recht berüchtigte progressus in infinitum, oder besser in indefinitum: das Unendliche wird ins Unbestimmte hin nicht-endlich

gedacht, d. h. es *soll* das Unendliche gedacht werden und es wird *in der That* nur Endliches gedacht. Das Denken befindet sich also mit sich selbst in Widerspruch im Denken dieses Begriffs.

Hegel bemerkte wohl die Mängel der bezeichneten abstracten Auffassungen des Unendlichen und suchte alle Einseitigkeiten zu vermeiden, indem er diesen Begriff als die Einheit der Gegensätze, des Unendlichen und des Endlichen bestimmte. Indess, wenn, wie bemerkt, das Unendliche als Gegensatz des Endlichen kein bestimmter Begriff ist, vielmehr als ein unbestimmtes logisches Abstractum sich erweist, wie dies Hegel selbst hervorhebt: so kann auch die Einheit des Endlichen und dieser logischen Abstraction kein bestimmter Begriff sein. Denken wir aber mit Hegel diese unbestimmte Einheit als die absolute Negativität des Begriffs, sich zu setzen und aufzuheben im Process des Wirklichen, so haben wir wiederum in diesem unendlichen Process der endlichen Wirklichkeit den bereits zurückgewiesenen Begriff des Unendlich-Endlichen. — Auch Andere haben das Unendliche als Einheit der Gegensätze aufgefasst. Es liegt darin allerdings das Richtige, dass das Unendliche nicht als Glied eines Gegensatzes gedacht werden kann. Aber hiermit ist das Unendliche selbst als Position und bestimmte Wirklichkeit noch nicht gedacht; jener Begriff bezeichnet das Unendliche nur logisch und negativ.

Können wir also den Begriff des Unendlichen weder durch Abstraction von dem Endlichen oder durch Negation desselben, noch durch Zusammenfassung des Endlichen oder der höchsten Gegensätze erreichen, so bleibt nichts Anderes übrig, als dass wir das Unendliche als absolute untheilbare Position des Wirklichen in und über dem Endlichen bestimmen. Müssen wir nämlich das Endliche als begränzte relative getheilte Position des Wirklichen denken, das Unendliche dagegen ohne Negation als die Eine untheilbare Wirklichkeit, so ist klar, dass das letztere ebensowohl über allem Endlichen, d. h. transscendent, als auch im Endlichen, immanent, gedacht werden muss; denn wenn es bloss transscendent gedacht

würde, so stände ihm das Endliche gegenüber und es wäre nicht Eine untheilbare absolute Wirklichkeit; würde es bloss dem Endlichen immanent oder als Inbegriff aller Realitäten gedacht, so wäre es selbst eine begränzte Position, wenn auch in unendlichem Progress vorgestellt. Dieser Begriff ist ein absolut bestimmter, da aus der untheilbaren Position des Wirklichen alle Negation, alle Unbestimmtheit des Relativen ausgeschlossen ist; allein eben darum kann dieser Begriff nicht durch Prädicate näher bestimmt werden, da jedes Prädicat der absoluten Position mit dem Subject zusammenfallen würde. Ist aber dieser Begriff und sein Object die absolut bestimmte und bestimmende Position, so muss in derselben auch der universelle Bestimmungsgrund für das Denken des Wirklichen überhaupt liegen, wie dies im Folgenden näher zu untersuchen ist.

C. Die Bestimmung des Princips.

Es hat sich in der vorhergehenden Betrachtung zweierlei ergeben für die Feststellung des Princips: 1) dass wir dabei von dem Was, von der Bestimmtheit des Gegebenen ausgehen müssen, da wir demselben Realität nicht absprechen können; 2) dass wir das Was des Gegebenen, Erscheinenden überhaupt durch die untheilbare absolute Position des Wirklichen ergänzen müssen. Was haben wir nun hiermit für das Denken des universellen Zusammenhangs gewonnen? Erscheint doch der Gedanke der absoluten Position, wenn auch in sich selbst bestimmt, der positiven und negativen Bestimmtheit des Endlichen gegenüber, als ein unbestimmter Gedanke. Wir geben es zu, indess es ist zu beachten, dass wir aus dem letztern, für sich genommen, nichts deduciren wollen. Wir suchen vielmehr vermittelst desselben das Gegebene und sodann das Wirkliche vollständig zu denken. Hat sich ergeben, dass wir das Wirkliche in Einer in sich selbst bestimmten absoluten Position denken müssen, so wird dies erweiterte Denken des Umfangs auch für das Denken des Inhalts von Bedeutung sein, und besonders, was hier in

Betracht kommt, für das Denken des universellen Zusammenhangs desselben.

Ist die absolute Position untheilbar, zugleich transscendent und immanent dem Erscheinenden zu denken, so folgt daraus, dass das letztere eben so wenig blosser Schein wie absolute Wirklichkeit sein kann, weil die vollständige Wirklichkeit und das Wesen, wie im Allgemeinen, so auch im Einzelnen, zugleich in und über der Erscheinung gedacht werden muss. Die Erscheinung ist eine begränzte Production und Reflexion des Wirklichen im und am Wirklichen und muss deshalb auf anderes Wirkliches und so weiter auf die universelle Sphäre des Wirklichen bis ins Unendliche hin bezogen werden. Fassen wir zunächst ins Auge, was hieraus im Allgemeinen für die oben bezeichneten beiden speculativen Haupt-Probleme folgt.

Für unser erstes speculatives Problem, das Wirkliche vollständig zu denken, folgt hieraus die Nothwendigkeit der speculativen Ergänzung des Gegebenen, Erscheinenden in allen seinen Formen. Die Nothwendigkeit, bis zum unendlich-Kleinen hin Wirkliches zu denken, hat zur Voraussetzung von Atomen, Monaden, einfachen Wesen geführt. Allein diese speculativen Ergänzungen gehen von einseitigen Gesichtspunkten aus. Der Begriff der Atome beschränkt sich auf das Quantitative und die Massentheilchen, hat mit den andern Phänomenen nichts zu schaffen. Deshalb setzte Leibnitz an ihre Stelle die Monaden, einfache, individuelle geistige Wesen; allein aus solchen Wesen konnte derselbe den Mechanismus der Materie, die erscheinende Wirklichkeit überhaupt nicht erklären. Der Begriff der Monade bleibt überhaupt sehr unbestimmt und die Existenz derselben beweist er nicht, denn wenn er behauptet, es müsse einfache Wesen geben, weil wir Zusammengesetztes in der Erscheinung vorfinden, so ist klar, dass *jede* Analyse des Zusammengesetzten der Erscheinung uns doch nur zu *relativ* einfachen Elementen führen kann; von dort bis zu den Monaden ist noch eine ungeheure Kluft. Aus unserm speculativen Grundprincip folgt, dass die Ergänzung nicht auf einzelne Elemente der

Erscheinung sich beschränken darf, dass sie vielmehr dieselben alle auf gleiche Weise umfassen muss, dass wir folglich Körperlichkeit und Leben, die allgemeinen Attribute des Wirklichen, allgegenwärtig in und über dem Erscheinenden existirend denken müssen, wie denn auch nach Leibnitz jede Monade ein Universum in sich selbst ist. Die Ergänzungen müssen also auch in Beziehung auf Qualitäten, Actionen, Entwicklung der Dinge gedacht werden. Was man Kräfte und Vermögen derselben nennt, das muss aus dem Wirklichen erklärt werden, d. h. die wahrgenommenen Momente der Erscheinungen müssen durch den Gedanken der nicht wahrgenommenen aber zum Denken der ganzen Wirklichkeit nothwendig zu denkenden Synthesis ergänzt werden.

Für das zweite speculative Problem, das Denken des Bestimmens und Bestimmtwerdens des Wirklichen folgt aus unserm Grundprincip, dass nichts Endliches schlechthin sich selbst bestimmt und nichts schlechthin durch Anderes bestimmt werden kann, woraus folgt, dass Alles und Jedes zugleich durch seine immanente Bestimmtheit und durch Anderes bestimmt wird, oder dass das Bestimmtwerden von Anderem und das Bestimmen aus der eigenen Bestimmtheit Ein untheilbarer Act ist. Wir müssen hierbei indess die Synthese des Daseins oder des in- und miteinander Existirenden und die des Werdenden, der Entwicklung unterscheiden. Die einzelnen coexistirenden Dinge, Thätigkeiten können nur zusammen als Elemente der Ursache gedacht werden (S. 197 ff.). Zum Dasein aber scheint Etwas nur durch Anderes gebracht werden zu können. Auch das Werden ist jedoch nicht als ein schlechthiniges Erzeugtwerden von Anderem denkbar. In allem Werden, in aller Entwicklung wird aus vorhandenen Elementen gebildet, folglich wird das Andere nicht schlechthin durch Anderes, sondern im universellen Zusammenhang des Wirklichen aus Wirklichem. Wie durch den entgegengesetzten Satz des reflectirenden Denkens die Auffassung des Wirklichen, besonders die der Entwicklung, verwirrt wird, haben wir bereits bei mehreren Gelegenheiten gesehen, und wird unten genauer erörtert werden.

Was folgt nun hieraus für die Begründung einer Weltansicht überhaupt? Das bezeichnete Grundprincip ist einerseits ein regulatives im negativen Sinne, indem es uns gegen die Einseitigkeiten und Mängel des reflectirenden Denkens schützt; anderseits muss es uns gelingen, positiv nach demselben das Wirkliche des Endlichen in seinem universellen Zusammenhang zu denken, denn hierauf muss sich das speculative Erkennen beschränken. Wir wissen, *dass* die Eine absolute untheilbare Position in und über allem Endlichen existirt, aber dieses Denken können wir nicht Erkennen derselben nennen, wenn wir dem Begriff gemäss festhalten, dass zu demselben die vermittelte Production des Objects gehört. Da also das Denken des objectiven Princips in dem Denken des universellen Zusammenhangs in der Einen untheilbaren Position des Wirklichen besteht, so haben wir nachzuweisen, wie diesem Princip gemäss die Haupt-Elemente und Begriffe dieses Zusammenhangs, die universellen Kategorien des Realen, der Begriff des endlichen Wesens und der der Einheit der absoluten Position bestimmt werden müssen. Werfen wir indess, ehe wir hierzu übergehen, einen Blick auf die Principien der bedeutendsten philosophischen Weltansichten, um uns über diese und das Folgende genauer zu orientiren.

1) Die Verschiedenheit und die Begründung der Weltansichten.

Man pflegt die speculativen Systeme nach der Verschiedenheit ihrer Grundansichten, Principien einzutheilen, aber diese Eintheilungen bleiben gewöhnlich zu sehr bei dem Allgemeinsten stehen, als dass sie das Charakteristische bezeichnen könnten; es ist auch wohl nicht möglich, adäquate Gattungsbegriffe für die verschiedenen Systeme aufzufinden, da die meisten nicht aus Einem bestimmten Grundprincip consequent entwickelt sind. Als ein Hauptgegensatz wird mit Recht der des Realismus und Idealismus betrachtet; dem ersteren sind, nach *Erdmann's* näherer Bestimmung, die materiellen Dinge das Wesentliche, während der letztere die

Substanzialität der geistigen Individuen hervorhebt; von dem ersteren, könnte man vielleicht genauer sagen, wird die Natur oder es werden einzelne Kategorien derselben zum Ausgangspunkt der Erklärung, auch des Geistigen, gemacht; der Idealismus erklärt alle Dinge aus dem Geiste, dem absoluten (Gott) oder dem menschlichen. Es bedarf keines Nachweises, dass durch diesen Gegensatz die Systeme nicht genauer charakterisirt werden und dass derselbe auf viele der ältern und neuern speculativen Systeme (denn von den negativen, kritischen abstrahiren wir hier) gar nicht anwendbar ist. *Helfferich* sucht in der Abhandlung über das Wesen des Idealismus und Realismus (S. 6 ff.) diesen Gegensatz auf folgende Weise festzustellen: geschlossene Einheit, unendliches Sein, unabweisbare Nothwendigkeit sei der Charakter des extremen Idealismus, dagegen selbstständiges Leben, organisirende Zweckthätigkeit und schöpferische Freiheit die Mächte des consequenten Realismus. Auch hierin liegt etwas Richtiges, aber der Gegensatz bleibt zu unbestimmt; der Begriff der Einheit und das Princip der Thätigkeit, nach H. die beiden constitutiven Factoren der philosophischen Erkenntniss, schliessen sich nicht in dem Maasse aus, dass der eine Factor neben dem andern ein scheinbares, verschwindendes Moment werden müsste, wie denn z. B. im Hegel'schen System beide Factoren gesetzt sind, der letztere freilich nicht in der von H. bezeichneten Bestimmtheit, aber darum nicht bloss scheinbar. Es lässt sich nicht behaupten, dass „der Begriff der Einheit" allein der constitutive Factor der bezeichneten idealistischen Systeme sei; es kommt Alles darauf an, wie dieser Begriff bestimmt wird und besonders, wie in Verhältniss zu diesem der Begriff oder die Begriffe der endlichen Wirklichkeit bestimmt werden. *Trendelenburg* hat in ähnlicher Weise einander gegenübergestellt die physische (mechanische) und die organische Weltansicht, je nachdem die wirkende Ursache oder die Herrschaft des Zweckes als die Macht der Welt anerkannt wird (L. U. II, 353). Dieser Gegensatz ist bestimmt, aber nicht umfassend; die Begriffe der wirkenden Ursache und des Zweckes sind nicht

die Angeln, um welche sich alle speculativen Systeme drehen; unter welche dieser Kategorien sollen wir z. B. das Hegel'sche oder das Herbart'sche System bringen?

Der Haupt-Unterschied der verschiedenen Systeme liegt in dem verschiedenen Princip ihrer Begründung und da unterscheiden sich von einander am meisten diejenigen, die hierbei von einem Absoluten ausgehen und diejenigen, welche endliche Principien oder Wesen annehmen, ohne dabei besonders auf den Begriff des Absoluten zurückzugehen, wenn auch das Absolute oder Gott in irgend einer Form gedacht wird. Bei den ersteren nämlich, welche das Absolute selbst zum Princip machen, wird das endliche Wesen zu einem gleichgültigen verschwindenden Moment im absoluten Process; die letztern dagegen kümmern sich entweder nicht um das absolute Object oder sie halten dasselbe nicht für hinreichend erkennbar, um unser Denken in der speculativen Erkenntniss zu leiten, oder sie machen es nicht ausdrücklich zum Princip.

Die speculative Philosophie der neuern Zeit suchte seit ihrem selbstständigen Auftreten das Absolute oder Gott als Princip festzustellen. *Cartesius* leitete aus der Gewissheit der Idee Gottes alle andere Gewissheit ab. Da Gott wahrhaft ist, uns nicht täuschen kann, so folgt, dass die von ihm uns gegebene Vernunft in deutlichen Begriffen das Wahre erkennt (weil sonst Gott uns getäuscht hätte). Daher schauen wir nach *Malebranche* alle Dinge in Gott und nur dadurch haben wir allgemeine Ideen, dass sowohl das Subject als das Object der Erkenntniss in und aus Gott ist. In dieser Weise gedacht ist indess Gott doch nur die allgemeine Grundbedingung unserer Erkenntniss, nicht Princip, denn wir erhalten durch den Begriff Gottes keinen Bestimmungsgrund, das Gegebene und das Wesen der Dinge so oder anders zu denken. Dasselbe gilt von dem Gedanken mehrerer Neuern (besonders *Fichte* d. J.), dass wir die Dinge nachdenkend nur erkennen, weil und in so fern sie von Gott uns vorgedacht sind; es liegt darin kein bestimmendes Princip. Der Begriff Gottes als der transscendenten absoluten schöpferischen Persönlichkeit kann überhaupt schon darum erstes

Princip einer speculativen Weltansicht nicht sein, weil sowohl die Realität dieses Wesens eines Beweises, als der Begriff desselben einer nähern Bestimmung bedarf. Auch ist nicht einzusehen, wie aus dem Dasein und Begriff eines absoluten transscendenten Wesens (*in so fern* es nur transscendent gedacht wird) abgeleitet werden könnte das Wesen einer von ihm verschiedenen getrennten Welt. *Spinoza* machte zuerst den Begriff des Unendlichen (der unendlichen Substanz oder causa sui) zum Princip eines Systems, indem er die Begriffe des Unendlichen und des Endlichen in das Verhältniss des absoluten Gegensatzes stellte und aus diesen Begriffen die übrigen Bestimmungen abzuleiten suchte. Die neuere absolute Philosophie dagegen machte das Absolute als Einheit der Gegensätze zum Princip des speculativen Denkens, wodurch allerdings ein gewisses, jedoch nur formales Princip für das Denken des Endlichen gewonnen wurde; denn von dem formal-logisch bestimmten Princip aus konnte sich kein näheres Princip ergeben für die Auffassung der vollständigen synthetisch bestimmten Wirklichkeit (S. 29 ff.), wie dies auch im folgenden Abschnitt über die Methode näher auszuführen ist. Noch weniger konnte *Herbart's* absolute Position der relationslosen einfachen Qualität oder Substanz für eine bestimmte Auffassung des Wirklichen Princip werden, weil sie bloss in logischem, contradictorischem Gegensatz zu dem Was des Gegebenen gedacht wird. Ueberhaupt aber gehört dieses System, da es dem Begriff des Absoluten keine speculative Bedeutung beilegt, zu der folgenden Reihe der Systeme.

Fassen wir diese zweite Klasse derselben ins Auge, so tritt uns die grösste Mannigfaltigkeit entgegen. Es giebt fast keine Kategorie der Natur, der Reflexion und des Geistes, welcher nicht von irgend einem Denker die Ehre angethan worden ist, als Princip oder Wesen bestimmt zu werden. Mit den Naturelementen beginnt die Kindheit der wissenschaftlichen Philosophie bei den Griechen (die ionischen Physiker); hierauf folgen die Reflexions-Kategorien der Quantität, Zahl (Pythagoras), des Seienden (Eleaten), des

Werdens (Herakleitos) und diesen gegenüber die materiellen Elemente (Atome des Demokrit). Die Kategorie des Geistes kommt zuerst noch in unbestimmter Allgemeinheit im νοῦς des Anaxagoras zum Vorschein, bestimmter erst in der Sokratischen Schule, wo denn besonders die Begriffe des Zweckes und die des objectiven Begriffs hervortreten, welche auch in der neuesten Philosophie eine grosse Rolle spielen. Richten wir unsere Aufmerksamkeit auf die Richtung des Denkens, in welcher diese Systeme ihre Grundbegriffe aufstellen: so finden wir, dass sie durchgängig das Allgemeine als Grund und Princip der Erscheinungen denken, dieses aber, da es eine unbestimmte Kategorie ist, in sehr verschiedener Weise bestimmen. Es wird entweder das Allgemeine, Gemeinsame der Erscheinungen aufgesucht und als Grund des Besondern und der Erscheinungen überhaupt gedacht; oder es wird das Allgemeine des Begriffs, des Zwecks, des Guten als Wesen der Erscheinungen bestimmt, oder endlich es wird das Allgemeine im contradictorischen Gegensatz zur Erscheinung als Einfaches, Relationsloses, einfache Substanz, als Wesen gesetzt. Zur erstern Ansicht gehören die verschiedenen Ansichten des Materialismus, Atomismus, Naturalismus. Von der zweiten Gattung sind die bedeutendsten das Platonische und das Aristotelische System, wovon indess das erstere in der unbestimmten Allgemeinheit der Ideen stehen bleibt, das andere die verschiedenen Wesenheiten genauer bestimmt, es aber nicht zu einer Einheit derselben bringt. Als Hauptrepräsentanten der dritten Gattung sind die metaphysischen Systeme von Leibniz und Herbart zu betrachten.

Das Allgemeine als Grund und Wesen der endlichen Dinge zu denken, lag allerdings der Reflexion am nächsten, und zwar zunächst das Allgemeine der erscheinenden Dinge der Naturelemente, dann der Formen des Naturlebens u. s. w. Nachdem Sokrates gelehrt hatte, das Allgemeine in der Form des Begriffs zu bestimmen, wurde dieses Allgemeine, der objective Begriff als das unveränderliche, ewige Wesen der Erscheinung, als göttliche Idee gedacht. Aber jenes Allgemeine musste nun auch näher bestimmt werden und dies that

Aristoteles durch die Beziehung des Begriffs auf die verschiedenen Formen, Thätigkeiten, wobei er denn auch denselben nicht, wie Platon, seiner Existenz nach, von dem Besondern trennte und in Beziehung auf die Thätigkeiten als höchsten Begriff den des Zweckes hervorhob. Allein wie nun auch das Allgemeine des Wesens bestimmt werden möge, es wird doch immer im Gegensatz gegen Besonderes gedacht, und dies Andere kann nicht gedacht werden als durchaus bestimmt von dem Entgegengesetzten; ferner muss dies Allgemeine, wenn als wirklich, auch als Phänomen der Natur oder des Geisteslebens gedacht werden und nichts Erscheinendes vermag anderes Erscheinendes absolut zu bestimmen. Am offenbarsten tritt freilich die Einseitigkeit des Verfahrens, ein einzelnes Phänomen des Weltganzen zum Ausgangspunkt zu machen, im Materialismus hervor, wenn die Materie als Substanz betrachtet, und die Lebens- und Geistesthätigkeiten als Accidenzen derselben vorgestellt werden sollen. Aber eben so wenig kann im Grunde die Materie, das Körperliche, die Natur aus dem Geiste, dem Begriff, dem Zweck erklärt, oder die erstere Sphäre als wesentlich durch die zweite bestimmt, erzeugt gedacht werden. Was die auch in neuerer Zeit beliebt gewordene Bestimmung des (endlichen) Wesens als Begriff betrifft, so darf dabei nicht vergessen werden, dass als Wesen doch nur denkbar ist das im Begriff Gedachte, Wirkliche, der von der Form freilich untrennbare Inhalt, dass es folglich auf die genauere Bestimmung dieses Objectiven ankommt. Da aber verschiedenartige objective Sphären nicht wesentlich einander bestimmen können, so kann auch der Zweckbegriff unmöglich als Wesen und Grund von Natur-Erscheinungen gedacht werden. Wird der Zweck objectiv als der Wirklichkeit selbst immanent gesetzt, so geht das Wesentliche des Zweckbegriffs, die Beziehung auf die freie That eines zwecksetzenden Wesens verloren. Wird diese aber festgehalten, so führt uns die Teleologie auf ein zwecksetzendes absolutes Wesen und hiermit auf ein theologisches Princip und die oben angedeuteten Schwierigkeiten desselben zurück. Will man mit Lotze der Sphäre

des Seinsollenden, des Guten „Apodicticität“ zuschreiben, so bedarf dies einer genauern Begründung. Was wir auch als Wesen des Endlichen denken mögen, es muss im Verhältniss zum Erscheinenden bestimmt werden; ihm von vorn herein Apodicticität oder mit Herbart dem Seienden absolute Position zuschreiben, heisst einen Sprung thun aus der Betrachtung des Wirklichen in — den bodenlosen Abgrund der Abstraction. Der logische oder contradictorische Gegensatz kann und darf die Betrachtung des Wirklichen nicht leiten, weil in dieser Sphäre derselbe nicht bestimmt gedacht werden kann (S. 99). Am rohsten übrigens tritt das unbestimmte abstracte Abtrennen und Fürsichsetzen des Allgemeinen und der Einheit hervor in dem Substanz-Begriff der scholastischen Metaphysik, in jenem Ens, quod per se subsistit et sustinet accidentia.

2) Das Princip der Begriffsbestimmungen der Real-Kategorien.

Das philosophische Denken findet im Bewusstsein die Kategorien vor; es kann das Wirkliche nur in den bereits bestimmten Kategorien denken, die ursprünglich im Wahrnehmen und Denken des Gegebenen gebildet wurden. Das reflectirende Denken, welches die Kategorien bildete, *kennt* auch ihre Bedeutung; diese Kenntniss ist aber nicht Erkenntniss, weil die Reflexion im Denken der einzelnen Begriffe aufgeht, nicht den Zusammenhang derselben erfasst. Die Erkenntniss und universelle Bestimmung derselben ist daher Aufgabe der Philosophie. Die Geschichte der Kategorienlehre (die wir vor Kurzem in einer gründlichen Monographie von Trendelenburg erhalten haben) weist nach, welche grosse Aufmerksamkeit die bedeutendsten Denker den Kategorien zuwandten, wie jedoch erst die neuere deutsche Philosophie, welche in denselben die gesetzgebenden Formen, die Wesenheiten des Denkens und Seins erblickte, auf das wissenschaftliche Princip der Bestimmung derselben genauer einging. Wir haben früher schon das Irrthümliche jener Ansicht von der absoluten Bedeutung der Kategorien bezeichnet, und

hierauf im zweiten Theil die Bedeutung der Reflexions-Kategorien näher bestimmt; hier nun bleibt uns übrig, festzustellen, wie die Bedeutung der Real-Kategorien zu bestimmen sei. Da die Real-Kategorien das allgemeine Was der Erscheinung zum Inhalt haben, dieses aber nur in bestimmten Relationen denkbar ist (S. 265), so müssen sie vor allen Dingen in diesen objectiven synthetischen Relationen aufgefasst werden, in welchen sie entstanden sind. Dann aber fragt sich, welche Bedeutung hat diese objective Bestimmtheit als Moment der universellen realen Sphäre, in welcher sie, allgemein aufgefasst, existirt? So kann also die Bedeutung der Kategorie nur in dem durch das Princip gesetzten universellen Zusammenhang des Wirklichen bestimmt werden. Da jeder Begriff seinen wirklichen Werth nur hat im Zusammenhang des ganzen Begriffssystems, so kann alles einseitige Bestimmen von Kategorien, welches nicht auf den universellen Zusammenhang eingeht, wie es z. B. häufig von religiösen und physicalischen Voraussetzungen ausgeht, nur den Werth einer individuellen Meinung haben. Es ist die Aufgabe der höchsten universellen Wissenschaft, der Metaphysik, oder wie man sonst dieselbe nennen mag, das universelle Begriffssystem dem bezeichneten Princip gemäss auszuführen; wir haben hier nur das Princip festzustellen und gegen abweichende Ansichten zu rechtfertigen.

Von einer Deduction der Kategorien aus dem reinen Denken kann, nach dem Vorhergehenden, nicht mehr die Rede sein; was aber die dialektische Form der Entwicklung betrifft, so werden wir diese im nächsten Abschnitt betrachten. Eine Deduction aus objectiven Principien, aus der Bewegung und dem Zweck, ist von *Trendelenburg* ausgeführt worden. Da diese Deduction mit weit verbreiteten physicalischen Ansichten sich vielfach berührt, so wollen wir das Princip und die Hauptsätze derselben etwas näher ins Auge fassen. Es muss, nach Trendelenburg, eine gemeinsame und vermittelnde Thätigkeit für das Denken und das Sein (die Dinge) geben, worin die Möglichkeit einer Gemeinschaft zwischen beiden liegt, welche das Denken und Sein gleichmässig bestimmt:

dies ist die Bewegung. Die constructive Bewegung ist die allgemeine Bedingung des Denkens und indem sie Raum und Zeit, Figur und Zahl aus sich hervorbringt, ist sie in sich productiv. Daher lassen sich die Producte dieser vermittelnden Thätigkeit in Begriffe gefasst, als Kategorien, als allgemeine Grundbegriffe bestimmen. — In der erzeugenden That der constructiven Bewegung liegt die Kategorie der *Causalität*; — wenn sich durch dieselben ein Ganzes absetzt und abschliesst, so enthält ein solches relativ selbstständiges Ganze den Grundbegriff der *Substanz*. Das Verfahren oder die Handlungsweise der Erzeugung giebt das, was im weitesten Sinn die Kategorie der *Form* heisst, welche die Materie befasst. — Indem sie die Substanz determinirt und zu eigenthümlichen Bewegungen bindet, so dass an denselben Causalität haftet, wird durch dies Grundverhältniss die *Qualität* im weitesten Sinne erzeugt u. s. w. (vergl. Geschichte der Kategorienlehre S. 363 ff., Log. U. I, 100—277.). In Beziehung auf das speculative Grundprincip dieser Ansicht müssen wir auf den ersten Theil dieser Schrift verweisen, wo nachgewiesen worden ist, dass ein solches Denken, welches unvermittelt dem Sein oder den Dingen gegenüber stände und, um zu diesen zu gelangen, einer solchen Vermittelung bedürfte, im wirklichen Bewusstsein gar nicht existirt und existiren kann, sondern nur ein caput mortuum der Abstraction ist. Da das Denken von Grund aus im Wirklichen existirt und im Wirklichen sich und seine Begriffe erzeugt, so bedarf es nicht erst eines Gemeinsamen zwischen beiden. Da aber ferner in demselben Form und Inhalt untrennbar ist und der Inhalt in und aus dem Ganzen des Bewusstseins in der lebendigen Einigung mit dem Gegenstande producirt wird, so kann auch die Vermittelung der Production nicht in einem einzelnen Element des Ganzen liegen. Wenn wir auch den Begriff der Bewegung, der im eigentlichen Sinn sich auf die ortsverändernde Action beschränkt, auch zu dem umfassenderen der Action erweitern, wenn sie als solche ein allgemeines und nothwendiges Element der Vermittelung ist, so kann sie darum doch nicht als das allein Vermittelnde, als das Er-

gänzende des Andern, Bestimmten, Gegenständlichen, was *mit* ihr zusammen die Vermittelung bildet, angesehen werden. Aber ist denn nicht, erwiedert man, das Empfundene, Wahrgenommene, die Qualität selbst eine Action? Wird nicht alles Aeussere ein Inneres in uns und folglich zur Action? Darauf müssen wir ein entschiedenes *Nein* antworten. Wenn wir Alles *in* der Bewegung empfinden, wahrnehmen, daraus folgt nicht, dass Alles nur Bewegung *ist*. Alle Bewegung, die in der Natur und die im Geiste, setzt etwas voraus, *was* bewegt wird und dies Was des Bewegten kann doch unmöglich wiederum selbst Bewegung sein und auch nicht durch sie allein erzeugt werden, da es ja schon existiren muss, wenn Bewegung statt finden soll. Nichts vermag die Bewegung aus sich zu erzeugen, nicht einmal Raum und Zeit (s. oben), noch viel weniger Form und Qualität. Wäre die Form Nichts als die Handlungsweise der erzeugenden Bewegung, so wäre nicht einzusehen, warum wir wahrnehmend in ihrer Erzeugung durchaus an das Gegebene, Bestimmte gebunden sind.

Eine ähnliche Ansicht hat *George* in der Form einer physicalischen Hypothese zu begründen gesucht. Er zeigt in seiner Schrift über die fünf Sinne (S. 31 ff.), dass alle sogenannten physicalischen Eigenschaften oder Qualitäten, Elektricität, Galvanismus, Magnetismus, Licht, Wärme, Schall, auch die chemischen Wirkungen unter den Begriff der Bewegung der Massentheilchen fallen; er fährt hierauf (S. 32) fort: „Hiernach (!) erscheinen alle durch die Sinne wahrnehmbaren Qualitäten der Dinge als unendliche Modificationen der Bewegung, bei welchen es zunächst auf die Schnelligkeit ankommt, ob wir sie Druck, Schall, Wärme, Licht, Geschmack, Geruch nennen sollen“. Wie folgt dies aber aus jenem ersten Satz? Wenn es die bestimmte Massentheilchen sind, die sich bewegen, sollte denn die Bestimmtheit derselben an dem Phänomen keinen Antheil haben? George selbst setzt statt der Modificationen der blossen Bewegung später (S. 41) schwingende Bewegungen der Materie und sucht die Folgerung auf bestimmte Prämissen zurück-

zuführen: „Es ist klar, dass, wenn Druck, Wärme u. s. w. sich gegenseitig erzeugen, es in ihnen etwas Gemeinsames geben müsse, was, abgesehen von dem Unterschiedenen, das eigentlich wirksame Agens darin ist und dies kann allein die schwingende Bewegung sein, da diese wirklich nur das Allgemeine in ihnen ist"; es fehle, meint George, freilich noch die Angabe der besondern Bedingungen und Modificationen für diese Bestimmungen, allein das könne die Wahrheit dieser Hypothese nicht beeinträchtigen. — Zuerst ist hier zu bemerken, dass der Hauptsatz, von dem die Folgerung ausgeht, keineswegs eine Thatsache ausdrückt, die Behauptung nämlich, dass jene physische Qualitäten sich gegenseitig erzeugen. Die Thatsache ist nur die, dass jene Erscheinungen der Qualitäten, des Lichts, der Wärme u. s. w. unter gewissen Bedingungen in gewissen Processen mit einander verbunden sind. Dass aber verschiedenartige coexistirende Phänomene sich gegenseitig erzeugen, folgt daraus noch nicht, ja es ist dies, unserm allgemeinen Princip gemäss, schlechthin unmöglich, da nichts Erscheinendes von Anderem (Erscheinendem) schlechthin bestimmt werden kann, da jedes Werden, jede Veränderung zugleich durch universelle Vermittelung bedingt ist. Aus demselben Grunde ist auch die weit verbreitete Ansicht falsch, dass in dem Gemeinsamen der Phänomene das wirksame Agens oder Grund und Ursache derselben zu suchen sei, denn das Allgemeine und das Besondere der Phänomene werden als coexistirende Elemente, Theile, Seiten derselben gedacht, können deshalb nicht Ursache und Grund von einander sein, wie dies übrigens schon aus den Begriffen dieser Kategorien hervorgeht (vgl. S. 134 ff., 196 ff.).

Wir kommen also auch von dieser Seite auf den Satz zurück, dass die Kategorien des Realen nur in Bezug auf einander und die gemeinsame reale Erscheinungssphäre zu bestimmen sind, nicht aber umgekehrt aus einem Bestandtheil der Sphäre die übrigen sich ableiten lassen. Was die eine Kategorie ist, lässt sich ohne Beziehung auf die andere nicht als existirend denken, und ihre Trennung in der abstracten Reflexion ist nur eine beziehungsweise. So setzen auch die

Begriffe der *Materie* und der *Form*, welche die abstracte Reflexion trennt, sich gegenseitig voraus. Denke ich nämlich im Begriff der Materie dasjenige Substrat, an welchem die Form ist, und jenes im abstracten Gegensatz (formlos) zu dieser: so zeigt sich, dass ich ein solches unbestimmtes, schlechthin Formloses nicht als existirend denken kann. Darum ist aber die Materie weder mit Platon bloss als ein Nichtseiendes, noch mit Aristoteles als eine blosse δύναμις zu denken, welche in der Form erst zur Wirklichkeit gelangt; denn Wirkliches geht nur aus Wirklichem hervor und die Bestandtheile der complicirten Synthesis, welche wir am Körperlichen die Form, Gestalt nennen, müssen in der Formbestimmtheit der einzelnen Theilchen der Materie gesucht werden. Von dieser letztern abstrahiren wir gewöhnlich, weil sie an der Gränze der sinnlichen Wahrnehmbarkeit liegt, aber auch die kleinsten Theilchen können nicht anders, als in einer gewissen Bestimmtheit existirend gedacht werden, also in realen elementarischen Formen, deren universelle Zusammenfassung die Form im gewöhnlichen Sinne bildet.

Für die genauere Bestimmung dieser universellen Kategorien genügt es indess nicht, sie in Bezug auf einander zu denken; sie müssen als bestimmte Elemente der universellen Erscheinungssphäre bestimmt werden (vgl. S. 73 ff.). Bei Hegel, der diese Kategorien aus dem reinen Sein sich bestimmen lässt, bleiben dieselben unbestimmt. So ergiebt sich z. B. die Qualität als „Sein mit einer Bestimmtheit, unmittelbare oder seiende Bestimmtheit", die Quantität als „gegen das Sein gleichgültige, äusserliche Bestimmtheit" (Encyklop. S. 179 ff.). Da nun aber die Position des Seins eine durchaus unbestimmte, nach Hegel selbst mit dem Nichts identische ist, so ist mit dieser Bestimmtheit des Unbestimmten im Grunde gar nichts Bestimmtes gedacht. Fassen wir dagegen diese Begriffe als objective Bestimmtheiten am Körperlichen und in der allgemeinen Erscheinungssphäre auf, so muss sich ihr Unterschied und ihre nähere Bestimmtheit ergeben. Den Begriff der Qualität, der übrigens in sehr verschiedenen Bedeutungen gedacht wird, beziehen wir auf die

Bestimmtheit des Empfundenen, Wahrgenommenen; der Begriff der Quantität dagegen erhält seine Bestimmtheit nicht durch die Form des Gegebenen, sondern durch die Zusammenfassung von erscheinenden Positionen überhaupt in der Relation des Umfangs. Die Qualität ist eine bestimmte Position des Körperlichen und Elementarischen, oder des Gegebenen überhaupt, die Quantität eine relative Position *an* demselben, eine in ihren Elementen unbestimmte, nur durch Zusammenfassung bestimmte Position der allgemeinen Erscheinungssphäre. Da nun die Qualität ohne Relation nicht aufgefasst werden kann, so kommt die relative Position des Quantums bei der Auffassung des Qualitativen überall in Betracht und beide Kategorien lassen sich nicht von einander trennen. Dass die Qualität aus der Quantität nicht abgeleitet werden kann, ergiebt sich hiernach von selbst. Dass eine schlechthin einfache, relationslose Qualität gar nicht denkbar, ein Unding ist, wurde oben bereits angedeutet. Fragen wir nun weiter: was für eine objective Bestimmtheit des Körperlichen ist die Qualität? so ist früher (S. 102 ff.) bereits gezeigt worden, dass, wie der Begriff nicht als die Summe seiner Merkmale, so das erscheinende Ding nicht als die Summe seiner Qualitäten denkbar ist; denn in der Qualität wird eine objective Bestimmtheit des erscheinenden Dings nur in einer einzelnen theilweisen Rücksicht und zugleich in universeller Relation zu den Elementen der Erscheinungssphäre überhaupt gedacht. Wir hätten folglich in der Summe und Synthesis der Qualitäten nur ein Aggregat von objectiven Relationen, die unmöglich dem erscheinenden Ding gleichgesetzt werden könnten. Daher ergänzt die Reflexion, um das erscheinende Ding zu denken, die Vorstellung der Qualitäten durch das Denken der materiellen Bestandtheile des Dings, aber auch in der Synthesis der Elemente und Qualitäten haben wir das erscheinende Ding noch nicht vollständig gedacht.

Fragen wir nämlich nach der Bedeutung dieser universellen Kategorien für das Denken des Wirklichen überhaupt, so müssen wir auf unser Princip, die absolute Position in

und über dem Erscheinenden, zurückgehen, und da ergiebt sich denn, dass alle diese universellen Kategorien nur eine elementarische Bedeutung haben können, da in derselben nur eine sehr begränzte getheilte Wirklichkeit gedacht wird — sowohl in den Elementen als in den Qualitäten — gegenüber der untheilbaren unendlichen Wirklichkeit. Ferner ergiebt sich aus der Beziehung des erscheinenden Dings auf den universellen Zusammenhang der Erscheinungen, dass wir die Synthesis des erstern nicht für sich denken können. Es ist daher auch durchaus unstatthaft und verkehrt, die Einheit des erscheinenden Dings in eine diesem einzelnen Dinge einwohnende Substanz oder Kraft zu setzen. Das was die Erscheinung des Substantiellen des erscheinenden Dings hervorbringt, kann nur im universellen Zusammenhang der Natur oder der Erscheinungssphäre überhaupt liegen. Auch die Naturforschung der neuern Zeit hat die Grundeigenschaften der Körper auf die universellen Actionen der Attraction und Repulsion der Weltkörper zurückgeführt. Wir müssen uns jedoch hüten, aus diesen universellen Actionen das Körperliche selbst oder die Materie ableiten oder auch durchaus bestimmen lassen zu wollen. Alle Constructionen der Materie aus der Bewegung, oder aus Kräften scheitern an dem ganz einfachen Satz, dass Bewegung und Kraft nur an vorhandenen Körpern gedacht werden kann, woraus folgt, dass in allen solchen Constructionen das Abzuleitende vorausgesetzt oder erschlichen werden muss.

Gehen wir nun von dieser universellen elementarischen Sphäre der Erscheinung über zu der des Organismus und des bewussten Subjects, so finden wir bald, dass die Kategorien der erstern Sphäre nicht ausreichen für die objectiven Bestimmtheiten der beiden letztern Sphären. Hier kommt mit der actuellen Coexistenz des Erscheinenden zugleich die individuelle Einheit und die zeitliche Existenz dieser Einheit, die Entwicklung in Betracht. Es geschieht zwar in der empirischen Wissenschaft nicht selten, dass man die Kategorien von der niedern Sphäre auf die höhere überträgt, dass man z. B. die Lebensthätigkeiten durch Bewegung zu erklären

sucht. Man kann freilich nicht läugnen wollen, dass Leben auch Bewegung ist, aber umgekehrt ist Bewegung nicht Leben; der erstere Begriff ist nur ein einzelnes untergeordnetes Element im letztern. Der Begriff des Lebens, des Organismus kann durchaus nicht gedacht werden durch irgend welche Kategorien der elementarischen getheilten Erscheinungssphäre, weil aus der Summe der quantitativen Synthesis des Getheilten unmöglich der Begriff des Untheilbaren, der Individualität hervorgehen kann. Die Kategorien dieser Sphäre werden demnach wesentlich durch den Begriff der individuellen Einheit oder des Wesens bestimmt werden, der zunächst in seiner Bestimmtheit aufzufassen ist.

3) Der Begriff des Wesens.

Die sehr verschiedenen Bedeutungen dieses Begriffs haben wenigstens das gemeinsam, dass in denselben der positive Gegensatz gegen den Schein und gegen die flüchtige veränderliche zufällige Erscheinung gedacht wird, d. h. das selbstständige, durch sich und für sich bestehende Sein oder Wirkliche, wie Weisse und Helfferich diesen Begriff zunächst bestimmen. Man nennt deshalb auch nur die organischen und lebendigen Subjecte Wesen. Das Wesen eines Gegenstands, Subjects nennen wir das, wodurch es ein selbstständiges, ein Selbst ist. Dieses letztere als solches fällt nicht in die Erscheinung, sondern nur gewisse Bildungen, Thätigkeiten desselben; im Begriff des Wesens aber wollen wir das Eine denken, welches Wirklichkeit und Grund dieser Selbstständigkeit ist. Dass wir diese Aufgabe nicht lösen können durch das Denken des Allgemeinen der Erscheinung, oder durch das Denken von absoluten Positionen oder Qualitäten, oder durch das unbestimmte Gegenständlichsetzen des Selbstständigen in irgend einer materiellen oder geistigen Substanz, wurde oben nachgewiesen. Wodurch also bestimmt sich das Wesen als solches? Wir erhalten keine Antwort auf diese Frage, wenn *Helfferich*, nach ähnlichen Ansichten Schelling's, lehrt (Metaphysik S. 75): „das durch sich selbst

Bestand habende Wesen setzt sich als ein einfaches und schlechthiniges Was durch Selbstbejahung". Mag man die Aeusserung, Erscheinung des Wesens als Selbstbejahung oder, mit Herbart, als Selbsterhaltung oder, mit A. Schopenhauer, als Wille bezeichnen, so ist damit, ohne eine weitere Bestimmung des Was, nichts als eine Tautologie gewonnen. Das Wesen muss als ein bestimmtes Was und das Bestimmende folglich in bestimmter Beziehung zu seinen Erscheinungen und zu der Gesammtheit der Erscheinungssphäre gedacht werden. Ohne diese Beziehung schwebt auch das Denken des Wesens in bodenloser Abstraction. Anderseits aber kann das die Selbstständigkeit des Wesens Bestimmende nicht selbst blosse Erscheinung sein, weil diese, ihrem Begriffe nach ein Getheiltes, nicht Selbstständigkeit und Einheit hervorzubringen vermöchte. Wir werden also den Begriff des Wesens aufzustellen suchen, indem wir zuerst die Erscheinungen des Wesens in ihrer Einheit oder Synthesis auffassen und dann, auf unser speculatives Grundprincip zurückgehend, diese Synthesis im universellen Zusammenhang des Wirklichen betrachten.

Als die Erscheinungen des Wesens sind im Allgemeinen diejenigen zu betrachten, die wir *organische*, *Organismen* nennen, um die synthetische Einheit der Bildungen und Thätigkeiten desselben, in welcher und für welche jedes Glied Werkzeug, Organ ist, zu bezeichnen. Das organische Wesen erscheint in jedem Moment seines Daseins in einer coexistirenden Synthesis von bestimmten leiblichen Form-Bildungen, welche durch die einwohnende Form und Thätigkeit Ein Ganzes ausmacht und als solches Ganze zeitlich existirt, d. h. in einer Folge von Momenten wird, sich entwickelt und vergeht. Das Dasein und die Entwicklung sind untrennbare Momente der Erscheinungen des organischen Wesens, denn das Dasein setzt die Entwicklung, diese das Dasein voraus. Mit andern Worten: die Evolution (Entwicklung) kann nur aus einer Involution des Keims hervorgehen und dieser kann wiederum nur durch Entwicklung in einem Wesen geworden sein. So läuft die Entwicklung in sich selbst

zurück und ein absoluter Anfang derselben lässt sich nicht denken.

Ist nun im organischen Wesen Alles durch die Einheit der Thätigkeit des Ganzen und der Entwicklung bestimmt, so folgt das, was schon früher (S. 80 ff.) hervorgehoben wurde, dass wir das bestimmende Princip des Wesens nicht in etwas schlechthin Innerem, in einer Kraft u. s. w. suchen dürfen, sondern dass es untheilbar dem Ganzen einwohnt (immanent ist). Fragen wir genauer nach dem Inhalt dieser synthetischen Einheit, so können wir doch, scheint es, die erscheinende Wirklichkeit nur als Eine denken, folglich keine neue fremde ideale Macht in dieselbe eintreten lassen. Von dieser Voraussetzung ausgehend, gelangt man mit *Lotze* u. A. dazu, den Organismus bloss als eine mehr entwickelte Form und Zusammenfassung der bereits vorhandenen materiellen und Form-Elemente, als einen Mechanismus in andrer Form aufzufassen. Nun unterscheidet sich aber der Organismus vom Mechanismus zunächst schon dadurch, dass er den Mechanismus seiner Elemente, Formen, Bildungen selbst zweckmässig hervorbringt und bildet. Um dies zu erklären, nimmt *Lotze* zum Seinsollenden, zum Zweck seine Zuflucht. „Der Schein der Substanz", lehrt Lotze (Metaphysik S. 119), „gebührt demjenigen, welches als Zweck die Mittel seiner Verwirklichung zusammenfügt, nicht aber selbst in der Gestalt einer wirkenden Ursache, nicht als Seiendes, sondern als eine individuelle Form auftritt, welcher, als einem zu verwirklichenden Gesetze, das Wirkliche sich als Mittel fügen muss; — der Grund der bestimmten Wirklichkeit liegt in dem, was als Ergebniss der Wirklichkeit auftritt". In ähnlicher Weise betrachtet *Trendelenburg* den Zweck als die treibende Macht der Bewegung, als das Prius der Entwicklung. — Aber es bleibt bei dieser Ansicht zuletzt unbegreiflich, *wie* denn der Zweck die Mittel seiner Realisirung zu treiben vermag. Wenn Wirkliches nur durch Wirkliches bestimmt werden kann, so fragt sich: welche Wirklichkeit kommt dem Zweck zu? Der Zweck ist ein von der ethischen Sphäre herübergenommener Verhältniss-Begriff, der seine Bedeutung

nur hat in dem actuellen Zusammenhang der Selbstthätigkeiten des freien bewussten Subjects. Was entspricht diesem Verhältniss in der Natursphäre? Wo ist hier das Zweck setzende und ausführende Subject? Der einzelne Organismus kann es nicht sein, weil dieser nur ein solcher ist im ganzen Zusammenhange der Wirklichkeit und folglich auch in, mit und aus diesem sich zweckmässig bestimmt. Ist nun aber nichts Wirkliches vorhanden, als der Mechanismus der Elemente, so ist auch gar nicht einzusehen, wie die treibende Macht des Zweckes diese fremde Wirklichkeit in Bewegung setzen könnte. Das Seinsollende kann nur durch Wirkliches in die Wirklichkeit eingeführt werden.

Wollen wir nun aber in und über dem Mechanismus der Formen eine ideelle Einheit und Wirklichkeit voraussetzen, so kehrt die oben angedeutete Schwierigkeit wieder, dieselbe im Zusammenhang mit der sinnlichen Wirklichkeit als existirend zu denken. Dass das Ideelle selbst in den Mechanismus der sinnlichen Wirklichkeit eintrete, ist eine ungereimte Vorstellung. Aber eine solche ist auch keineswegs nöthig, um über dem Mechanismus eine lebendige Wesenheit zu denken. Wir haben oben festgestellt, dass ein begränzter Mechanismus von endlichen Formen des Wirklichen sich als Ganzes der Wirklichkeit überhaupt nicht denken lässt, dass wir gezwungen sind, eine untheilbare absolute Wirklichkeit zu denken und diese auch dem Endlichen, Erscheinenden immanent. Hieraus folgt, dass auch der sogenannten äussern Natur die ungetheilte Wirklichkeit immanent ist, die wir, in so fern sie in die Erscheinung tritt, Leben, Geist nennen. Wir denken also die untheilbare individuelle Wesenheit nicht schlechthin einfach, denn sie existirt nur in der actuellen Synthesis des Getheilten. Folglich hebt die individuelle Wesenheit oder das Leben den Mechanismus der Theile nicht auf, sie hat vielmehr diesen zur nothwendigen Bedingung ihres Daseins. Sie kann nicht in den Mechanismus als solchen eingreifen, weil sie nicht in dieser Sphäre, in der mechanischen Relation der Molecüle zu einander, sondern über denselben in den synthetischen Bildungen, Entwicklungen existirt. Nur durch

die That der Entwicklung ist das Leben dem endlichen Wesen immanent und die Grundbedingung für dieselbe liegt in der absoluten Position des Wirklichen in und über dem Erscheinenden. Wäre irgendwo und irgendwann der Mechanismus der Materie einzig und allein auf der Erde wirklich gewesen, so wäre schlechthin undenkbar, wie hieraus das Leben sich hätte entwickeln können. In der sogenannten äussern Natur, in der universellen Welt des Mechanismus kommt das immanente Leben nicht zur Erscheinung; wir fassen in demselben nur die begränzten universellen Relationen des Wirklichen auf, die hier das individuelle Leben nicht zur Entwicklung gelangen lassen.

Die bestimmende Einheit des Organismus ist also das immanente Leben oder wie wir sonst diese untheilbare Wesenheit nennen wollen. Wir vermögen dasselbe nur in einer bestimmten Form, in einem bestimmten Zusammenhang der Entwicklung aufzufassen; alle Entwicklungen führen uns auf frühere Entwicklungen zurück, zu deren empirischer Erforschung uns denn gewöhnlich gar keine oder nur dürftige Materialien gegeben sind. Von einer Erklärung des Lebens oder auch der Materie aus etwas Anderem kann nicht die Rede sein, denn unser Erklären muss zuletzt vom Wirklichen ausgehen. Die Schöpfung der Welt aus Nichts durch ein absolutes Wesen erklärt nicht allein nichts, sie hebt auch unser Denken des Zusammenhangs des Wirklichen auf. Was die Zweckmässigkeit der organischen Bildungen und Thätigkeiten betrifft, so bedarf es, um sie denkbar zu machen, keiner teleologischen Voraussetzungen. Da nämlich diese Bildungen durch die immanente synthetische Einheit hervorgebracht werden, so können sie nicht anders als zweckmässig sein, d. h. dem Zusammenhang dieser Bildungen angemessene Elemente enthalten und der Einheit entsprechende Thätigkeiten ausüben; denn das Unzweckmässige kann in diesem Zusammenhange nur in sehr beschränkter Weise existiren, wenn es nicht den ganzen organischen Zusammenhang und hiermit das Wesen selbst aufheben soll. Das Zweckmässige geht daher mit Nothwendigkeit aus der Thätigkeit des orga-

nischen Wesens hervor, und ist dem Wirklichen selbst unmittelbar immanent, nicht von Aussen erst, gleich einem künstlichen Mechanismus, hervorgebracht. Der Zweck ist daher aus dem Wesen zu erklären, nicht das Wesen aus dem Zweck.

Das endliche Wesen, welches nur in bestimmten begränzten Formen der Entwicklung existirt, muss nun aber auch in den verschiedenen Verhältnissen seines endlichen universellen Zusammenhangs aufgefasst werden — ein Moment, welches in der Begriffsbestimmung des Organismus gewöhnlich übersehen wird. Es kommt hierbei zunächst in Betracht die Coexistenz und Wechselwirkung jener Elemente mit der äussern Erscheinungswelt. Diese ist offenbar die Grundbedingung für die zeitliche Existenz des Wesens überhaupt, denn es existirt nur durch die Reproduction seiner Elemente aus der universellen Sphäre. Ohne diese beständige Erfrischung und Verjüngung seines Daseins würde es bald absterben; durch die Reproduction ist das Werden und das Vergehen des Einzelwesens auf gleiche Weise bedingt; die reproductiven Bildungen und Thätigkeiten nehmen den Organismus in seinem ganzen Inhalt und Umfang in Anspruch.

Ferner entsteht die Frage, wie verhalten sich die verschiedenen Formen und Systeme der organischen Entwicklung zu einander? Wir unterscheiden den Organismus der Formgestaltung (den vegetativen), der Empfindung und Selbstbewegung (den animalischen) und die Entwicklung des selbstbewussten Wesens, des Menschen oder des Geistes. Eine ungeheure Kluft scheint zu liegen zwischen den niedrigsten lebendigen Wesen und der am höchsten entwickelten Pflanze. Ist nun aber, unserem speculativen Grundprincip gemäss, alle in die Erscheinung tretende, d. h. endliche Wesenheit durch die That der Entwicklung vermittelt, so müssen wir diese verschiedenen Sphären als die verschiedenen Stufen der Entwicklung der Einen untheilbaren Wesenheit betrachten. In der Pflanze erscheint dieselbe freilich nur in der Synthesis und Harmonie der Form-Bildungen. Die Kluft zwischen Pflanze und Thier *muss* uns deshalb so ungeheuer

erscheinen, weil wir das Leben nur in der nach Aussen sich reflectirenden Selbstthätigkeit wahrzunehmen vermögen, so dass das immanente Leben, wenn es auch wirklich im Innern des Wesens existirt, uns dennoch verborgen bleibt. Einen gewissen actuellen Uebergang aus der vegetativen Sphäre in die des Lebens haben wir in jeder animalischen Entwicklung aus dem Ei vor uns, in welchem letztern ja auch das Leben nicht zur Erscheinung kommt. Ist es aber diesem in einer gewissen Form unbemerkbar immanent, so werden wir die Möglichkeit einer ähnlichen Immanenz auch den Pflanzen zugestehen müssen.

Am meisten aber wird gegen die Nothwendigkeit der universellen Vermittlung und Entwicklung Einspruch erhoben in Bezug auf den Menschen, welchem man einen unmittelbaren göttlichen Ursprung, und hiermit auch eine göttliche Wesenheit, Substantialität vorbehält. Unserm Princip gemäss können wir auch den Menschen nur in und aus seiner individuellen Entwicklung im Zusammenhang mit dem Ganzen der Natur und der Gemeinschaft des Menschen und unter Voraussetzung der immanenten absoluten Einheit begreifen. Diese Entwicklung ist aber nicht bloss die Evolution eines gegebenen Keims; sie ist wesentlich durch die freie That des Subjects vermittelt und bestimmt. Wir können im Menschen, in der Einheit der lebendig-geistigen Persönlichkeit den lebendigen Organismus und das freie geistige Subject nicht von einander trennen; die Einheit ist auch hier als lebendige Synthesis aufzufassen. Der Mensch und der menschliche Geist kann daher eben so wenig ohne die Natur als nur aus ihr begriffen werden: nicht ohne die Natur, weil er in der Natur existirt, sich entwickelt, handelt; nicht aus der Natur allein, weil er durch die That seiner Freiheit und Vernunft ein anderes höheres Wesen *ist*, weil die Freiheit und Vernunft in der Natur nur die Basis ihrer irdischen Existenz, nicht aber ihr Princip haben kann. Die menschliche Seele ist nicht, mit Aristoteles, bloss als erste Entelechie eines organischen Körpers zu denken, denn als solche könnte sie nicht über die Schranken des Körperwesens sich erheben, nicht in

freier vernünftiger Thätigkeit, Natur und Welt umfassend, eine höhere sittliche Weltordnung hervorbringen. Natur und Seele sind nicht getrennte, aber verschiedene Entwicklungen des Erscheinenden in und aus der Einen ungetheilten Wirklichkeit und müssen daher gemeinschaftlich in und aus derselben begriffen werden.

Es ergiebt sich aus dem Bisherigen, dass alle Begriffe und Kategorien der Sphäre des Wesens nur in und aus der synthetischen Einheit und Entwicklung desselben bestimmt werden können. Wir dürfen daher die Thätigkeit des Wesens nie mit diesem selbst identificiren, weil jene immer nur ein einzelnes zeitlich erscheinendes Moment jener synthetischen Einheit ist, die sowohl in als über den Erscheinungen gedacht werden muss. So darf man auch z. B. das Wesen des Geistes nicht in eine einzelne Thätigkeitsform desselben, etwa in das Denken mit Hegel u. A., oder in den Willen mit A. Schopenhauer u. A. setzen. Noch weniger aber kann die Einheit oder das Wesen des Geistes in einer atomistischen Einheit, in einem unbestimmten „intensiven Eins", in einer Substanz gedacht werden, deren Wesen zu ihren Thätigkeiten, d. h. zu dem ihr von Aussen „widerfahrenden Geschehen", in keiner immanenten synthetischen Beziehung steht.

4) Der Begriff der Einheit der absoluten Position (Gottes).

Dass die absolute Position als solche über der Sphäre unserer realen *Erkenntniss* liegt, ist bereits mehrfach hervorgehoben worden; nicht minder aber steht fest, dass wir das Absolute auf irgend eine Weise zu *denken* gezwungen sind, und dass das Denken nur in bestimmten Begriffen seinem Begriffe entspricht. Vermögen wir denn jene transscendente Einheit der absoluten Position näher zu bestimmen? Nur in diesem Sinne können wir, unserm Erkenntnissbegriff gemäss, von einer Erkenntniss der absoluten Einheit reden. Es ist zwar in unserer Zeit sehr viel von einer absoluten Erkenntniss des Absoluten vernommen worden, aber beim Lichte

besehen, löst sich dieselbe in die Erkenntniss oder das Denken des absoluten Processes, d. h. der unendlichen Welt auf. Noch weniger hätte sich das Denken der logischen Idee des Absoluten für die Erkenntniss Gottes, in Uebereinstimmung mit dem religiösen Bewusstsein, ausgeben sollen, indem es behauptete, zu *denken*, was der religiöse Glaube *vorstelle*. Es hat sich ergeben, dass das Gedachte etwas ganz Anderes war, als das Vorgestellte. Der religiöse Glaube denkt die absolute Einheit als eine allmächtige, absolut schöpferische, intelligente und heilige Persönlichkeit, d. h. als Gott. Kann hiermit das speculative Denken, auf sein Princip gestützt, übereinstimmen? Wir wollen diese Frage in zwei Fragen zerspalten: 1) Welche Veranlassung oder welchen Grund hat das speculative Denken, Gott als intelligente Persönlichkeit zu denken? 2) Kann es diesen Gedanken ohne Widerspruch mit sich selbst realisiren?

Was die erste Frage betrifft, so haben die sogenannten Beweise für das Dasein Gottes keineswegs das hierzu Erforderliche geleistet. Der *ontologische* hat nur das Absolute, nicht Gott zum Gegenstande. Der *kosmologische* führt vermittelst des Causalitätsgesetzes nur zu einer unendlichen Reihe von Ursachen, zu einem progressus in infinitum; nehmen wir, diesen durchbrechend, ein schlechthin unbedingtes Wesen an, so bedarf es eines andern Grundes, als des Causalitätsgesetzes. Der *teleologische* oder *physicotheologische* Beweis schliesst von der Zweckmässigkeit des Naturzusammenhanges, der organischen Bildungen u. s. w. auf einen nach Zwecken bildenden Schöpfer derselben. Es ist oben bereits auf das Unzulässige dieser Folgerung, auf die Immanenz des Zweckmässigen im Wirklichen hingewiesen worden. Der *moralische* Beweis in der von Kant aufgestellten Gestalt, dass es eines höchsten Wesens bedürfe, um den Genuss der Glückseligkeit mit der sittlichen Würdigkeit des Individuums auszugleichen, weil im menschlichen Leben in dieser Beziehung ein Missverhältniss existire: dieser Beweis bringt es nur zu einem subjectiven Postulat für den nach Glückseligkeit strebenden Menschen, zu einem Postulat, dessen Berechtigung

keineswegs über alle Einwürfe erhaben ist, denn das sittliche Handeln darf durch keine egoistischen Rücksichten auf die Zukunft bestimmt werden: und liegt nicht im sittlichen Handeln selbst eine dem Werth desselben correspondirende Glückseligkeit?

Suchen wir die transscendente und zugleich dem Erscheinenden immanente, absolute Einheit näher zu bestimmen, so kann dies nur geschehen in Bezug auf ihre Immanenz in der Welt der Erscheinung, und da versteht sich denn von selbst, dass die Thatsachen des Menschenlebens, der Intelligenz und der Sittlichkeit und die Erscheinungen der Natur auf gleiche Weise berücksichtigt werden müssen. Fassen wir nun die ersteren ins Auge, so finden wir die Religion, den Glauben an Gott fast bei allen civilisirten Völkern. Indess dieser sogenannte consensus gentium beweist nichts Bestimmtes für die Realität eines göttlichen persönlichen Wesens. Ein consensus gentium findet sich auch in vielen Thorheiten und Verkehrtheiten. Man kann ferner einwenden, dass dasjenige, was in der Kindheit oder im Jünglingsalter der Menschheit nöthig war oder nöthig schien, darum nicht eine Nothwendigkeit für eine höhere Entwicklungsstufe der Menschheit ist. Fassen wir indess die Thatsachen der geistigen Entwicklung der Menschheit im Zusammenhang auf, so kann schwerlich geläugnet werden, dass dieselbe vorzugsweise auf der Basis des Glaubens an Gott entstanden ist. Recht und Sitte haben nicht minder, wie das Gewissen und die Unbedingtheit des Sittengesetzes, ihren Grund und ihre Wahrheit nur in einer höheren sittlichen Weltordnung über der Natur. Aber existirt denn diese nicht eben in der freien sittlichen That und in der Intelligenz des Menschen? Allerdings zunächst nur in dieser, aber geben wir auch zu, dass die freie vernünftige That in sich selbst ihren Grund haben kann und hat, so kann doch die Realisirung derselben nicht weit reichen, wenn nicht Gott und eine göttliche Weltordnung existirt, welche dem Guten Dauer und Bestand sichert. Denn wenn eine solche nicht existirt, so ist das Sittliche und das Höhere überhaupt der Zufälligkeit und dem Untergang der Naturerscheinungen

Preis gegeben. Ferner erscheint in diesem Falle der Mensch nur als ein vollkommner organisirtes Thier und auch seine freie vernünftige Thätigkeit muss dann auf die Vollendung des Natürlichen, auf die Selbsterhaltung und Lebenslust und auf die Mittel dazu sich beschränken. Die sittliche Entwicklung, welche hierüber hinausgeht, das zum Guten rücksichtslos treibende Gewissen, die Selbstaufopferung der Bessten unseres Geschlechts für die Verwirklichung des Guten muss von dem bezeichneten naturalistischen Standpunkt aus mehr oder weniger als eine Thorheit erscheinen. Und wie endlich gelangt die Natur dazu, aus sich das Höhere, die Vernunft und Freiheit zu erzeugen?

Es ist oben gezeigt worden, dass wir den Geist aus der Natur allein nicht begreifen können, und dass wir auch der Natur Leben und Geist in anderer Form immanent denken müssen. Ist nun diese allgegenwärtige lebendige Einheit zugleich als eine transscendente, schlechthin unendliche zu denken, so ist hiermit Leben und Geist in unendlicher Einheit gesetzt, jedoch nicht abgesondert von der unendlichen Welt der Erscheinung, nicht als dieselbe aus Nichts schaffend. Wollen wir aber diese Einheit als eine göttliche Persönlichkeit, uns gegenüber, mit dem religiösen Bewusstsein, denken, so stellen wir dieselbe nothwendig in einer gewissen Analogie mit der menschlichen, also in endlicher Form vor. Der Begriff des menschlichen Geistes oder der menschlichen Persönlichkeit ist nicht trennbar von dem des lebendigen Organismus und der zeitlichen Entwicklung; diese aber können wir unmöglich in der absoluten Wesenheit existirend denken. Dass die Kategorien und Verhältnissbestimmungen der endlichen Sphäre auf die absolute Einheit unanwendbar sind, weil sie das Untheilbare in die Sphäre des Getheilten herabziehen, sollte eigentlich keiner Erinnerung bedürfen und dennoch finden wir die unkritische theosophische Reflexion immer von neuem mit der Construction von verschiedenen Ur- und Un-Gründen beschäftigt, welche im Grunde nicht nur nicht begründet, sondern gar nicht einmal denkbar sind. Ganz undenkbar z. B. ist folgende Exposition von Jul. Müller (von

der Sünde II, 175 ff.): „Sind demnach alle Bestimmungen des Wesens Gottes schlechthin durch ihn selbst gesetzt, so werden wir ihn in seinem *Urgrunde*, gleichsam vor seinem bestimmten Wesen betrachtet, als das *bestimmmungslose Sein* zu denken haben, welches aber zugleich die *unbeschränkte* Macht ist, *sich selbst zu bestimmen*, das Vermögen zu sein, was es will.“ Wie kann ein Bestimmungsloses, folglich auch ein Selbstloses, unbeschränkte Selbstbestimmung sein! Wie lässt sich ferner ein Bestimmungsloses überhaupt als existirend und als ein Macht habendes denken! Ist ein so durchaus unbestimmter Urgrund, *vor* der Bestimmtheit gedacht, und doch dieselbe nach Belieben producirend, nicht offenbar ein Ungedanke, ein Erzeugniss nebelhafter Abstraction, eine Wolke statt der Juno! Auch hier zeigt sich wieder, dass das speculative Denken in bodenlose Willkühr geräth, wenn es Abstraction aus Abstraction entwickelt, ohne das durch die Begriffe Gedachte im Zusammenhang der objectiven Wirklichkeit zu denken. So kann auch der, welcher in unbestimmter logischer Abstraction den menschlichen Geist als die Identität des Subjectiven und Objectiven definirt, die Persönlichkeit und alles Beliebige mit diesem Begriffe verträglich finden, weil hier, in der Abstraction von allem Wirklichen, gar nichts Bestimmtes gedacht ist.

Aber gerathen wir nicht, wenn wir den Begriff der Persönlichkeit der absoluten Einheit aufgeben, aus der Scylla in die Charybdis, indem wir gezwungen sind, entweder Gott mit der Welt pantheistisch zu identificiren, oder nur eine unbestimmte Abstraction an die Stelle des Wesens setzen? Das erstere geschieht von uns keineswegs, da wir das Ganze, die Welt als begränztes Dasein auf das bestimmteste von der absoluten Einheit unterscheiden, folglich die letztere unmöglich wiederum als Natur denken können. Was die Bestimmtheit betrifft, so wurde oben bereits erinnert, dass die absolute Einheit als solche, weil ohne Negation, absolut bestimmt und bestimmend zu denken ist; eben darum aber fällt alle Formbestimmtheit, welche eine relative Negation einschliesst, in das Gebiet der Endlichkeit. Der Mensch freilich,

als endliches Wesen, denkt nothwendig und unwillkührlich alles Wirkliche unter der Form der Natur oder der menschlichen Persönlichkeit und so trägt er diese Formen auch auf das Absolute über. Es ist daher oft bemerkt und neuerlich von *L. Feuerbach* auf das nachdrücklichste ausgeführt worden, dass der Mensch in der Vorstellung Gottes nur sich selbst, nur sein eignes Wesen sich gegenständlich mache, als Unendliches setze, dass folglich in allen Positionen Gottes im Grunde das Subject nur sich selbst denke. Der Irrthum der letzteren subjectiv idealistischen Reflexion ist im ersten Theil bereits aufgezeigt worden. Im *Gedanken* des Unendlichen geht das endliche Subject über sich selbst hinaus; will es aber, durch sein Gemüth getrieben, das absolute Object sich gegenüber *vorstellen*, so wird sich in dieser vorgestellten persönlichen Gottheit der Inhalt und die Endlichkeit seiner eigenen Persönlichkeit abspiegeln, wie das die Geschichte aller Religionen aufs deutlichste zeigt.

Es ergiebt sich also, dass wir die transscendente absolute Einheit nicht in den endlichen Formen weder der Natur noch der menschlichen Persönlichkeit zu denken vermögen, weil jene als solche über alle endlichen Formen unendlich erhaben ist. Diese Negation der endlichen Formen hindert uns nicht, jene als Leben und Geist aufzufassen, denn als solche müssen wir sie ja auch dem Endlichen immanent denken, und wie könnte überhaupt die Einheit anders gedacht werden? Da ferner diese Einheit Grund der sittlichen Weltordnung ist, so muss ihr auch absolute Intelligenz und Heiligkeit zukommen. Die Negation der endlichen Formen aber gilt für das producirende Bestimmen der absoluten Einheit nicht minder, wie für die Bestimmtheit (das Wesen) derselben. Wir müssen uns also hüten, die Allmacht Gottes als eine willkührliche, als eine auf endliche Weise in das Endliche eingreifende zu denken. Jedes Endliche, wie gering oder umfassend es sein mag, steht mit anderem Endlichen in universellem Zusammenhang und bestimmt sich in und mit diesem. Ein durch diesen Zusammenhang der Coexistenz und der Entwicklung nicht vermitteltes unmittelbares Determinirtwerden des End-

lichen von der absoluten Einheit ist gar nicht denkbar; eine solche Determination, in Gott gedacht, zieht denselben in die Sphäre der endlichen Wesen herab. Da in der absoluten Einheit die Transscendenz untrennbar von der Immanenz ist, so geht das transscendente oder göttliche Bestimmen und Wirken nie in dem endlichen erscheinenden Zusammenhang auf und ist nicht demselben gleich zu setzen, (weil dieser nur ein beschränkter, getheilter ist). Noch weniger ist ein sogenannter Natur- oder Causal-Zusammenhang, worin das Eine durch das Andere determinirt wird, als der höchste oder absolute Zusammenhang zu denken, denn über diesen erhebt sich schon der freie menschliche Geist durch die sittliche That und durch die in der Gemeinschaft der Menschen bestehende sittliche Weltordnung. Allein es kann das göttliche Bestimmen auch nicht von der endlichen Vermittelung getrennt, nicht schlechthin ausser und über der Natur und der Welt, der Gemeinschaft sittlicher Wesen, gedacht werden.

Nachdem wir nun das oben bezeichnete (S. 276) erkenntnisstheoretische Problem durch das Denken des Princips für das Bestimmen der Real-Kategorien, der Begriffe des Wesens und der absoluten Einheit gelöst haben: bleibt uns noch übrig, die Consequenzen des Princips auch in formeller Beziehung, in Rücksicht auf die Entwicklung der Begriffe und Urtheile in den philosophischen Wissenschaften überhaupt, mit einem Worte in Rücksicht auf die philosophische Methode näher zu verfolgen.

III. Die philosophische Methode.

Im Begriff der Philosophie liegt, wie wir sahen, mit der Nothwendigkeit eines bestimmten Princips auch die einer bestimmten Methode, da die letztere eigentlich nichts anderes ist, als die allgemeine Form des in Urtheil und Begriff sich realisirenden Princips. In dem Maasse, als es an einem Princip fehlt, wird das vermeinte Philosophiren ein abstractes haltloses Reflectiren oder ein ausschweifendes Phantasiren

ohne alle Methode. Auch in der Geschichte der Philosophie sehen wir das philosophische Denken erst allmählig mit einem umfassendern Princip der Weltanschauung zu einer philosophischen Methode gelangen. Nachdem Sokrates gelehrt hatte, die Begriffe durch Induction zu bestimmen, war es erst Platon, der in seiner Ideenlehre allgemeine Principien aufstellte für die Auffassung des Wirklichen überhaupt und hiermit zugleich eine Methode suchte für die dialektische Eintheilung der Ideen oder der objectiven Begriffe. Da ihm aber eine genauere Bestimmung ihres Inhalts und ihres Zusammenhangs nicht gelang, so konnte er auch keine näheren positiven Regeln für diese Eintheilungen aufstellen und musste sie der dialektischen Kunst überlassen. Wie Aristoteles die Principien in Beziehung auf das Empirische weit genauer bestimmte, so auch die Methode des Denkens. Im Allgemeinen unterscheidet derselbe ein zweifaches methodisches Verfahren, die Begründung der Principien durch Induction vermittelst einer allseitigen kritischen Betrachtung des Gegenstandes und das Beweisverfahren, d. h. die Ableitung des Gegenstandes der Erkenntniss aus seinen nothwendigen Ursachen, Principien.

Was die neuere Philosophie betrifft, so müssen wir die kritischen und die speculativen Systeme (s. oben) unterscheiden. Im Allgemeinen bedienen sich die empiristisch-kritischen Systeme der Methoden des reflectirenden Denkens, die wir im vorigen Theile kennen lernten. Manche unterscheiden auch hier zwischen analytischer und synthetischer Methode, allein dieser Unterschied bleibt schwankend und ist in keinem Falle von grosser Bedeutung, da Analysis und Synthesis überall sich bedingen und vereinigt sein müssen. Die Haupthebel der kritisch-reflectirenden Methode sind auf dem philosophischen Gebiet die psychologischen und logischen Analysen der Begriffe, z. B. bei Kant und Herbart. Der letztere indess hat für die metaphysische Bearbeitung der Begriffe, als das eigentliche Problem der Philosophie, eine eigenthümliche Methode aufgestellt, „*die Methode der Beziehungen*", die wir nach ihres Urhebers Darstellung im zweiten Band der Metaphysik kurz skizziren wollen. Sie geht vom Gegebenen aus

und sucht aus diesem das Weitere abzuleiten vermittelst des Zusammenhangs der Gründe und Folgen, indem sie lehrt, die Beziehungen zwischen dem Grunde und der noch unbekannten Folge aufzufinden. Der Grund ist gegeben in einem Widerspruch, der in dem Begriffe vorliegt, oder aufgezeigt wird, der also dazu treibt, das Gegebene im Denken anders zu fassen. Wir heben den Widerspruch auf, indem wir die Einheit dessen läugnen, was sich widerspricht und statt des Einen Gliedes mehrere setzen. Wenn die Begriffe M und N den Widerspruch bilden, so werden mehrere M gesetzt und in deren Zusammenfassung das M anders gefasst. „Es muss, lehrt Herbart (Metaph. S 63), eine bedeutende Aenderung daraus hervorgehen, dass mehrere M in Verbindung gesetzt werden. Hierzu bedarf es nun *der Kunst der zufälligen Ansichten*, um den Begriff in einem andern (erklärenden) Ausdruck und doch richtig aufzufassen". — Was die Tendenz dieser Methode betrifft, so ist nicht zu läugnen, dass Widersprüche in den Auffassungen, Urtheilen des reflectirenden Denkens (nicht in einzelnen Begriffen als solchen) durch genauere Bestimmung, Ergänzung der Relationen beseitigt, unrichtige Urtheile berichtigt werden können. Allein einerseits gewährt uns die Methode kein bestimmtes Princip für die Auflösung eines solchen Problems, bleibt rein formal und anderseits ist das Problem selbst von geringem Inhalt und von geringer Bedeutung für eine philosophische Weltansicht. In Rücksicht auf das Erste beruft sich Herbart auf die Kunst der zufälligen Ansichten, auf ein Verfahren der mathematischen Analysis, welches dort, wo es sich bloss um Combinationen von homogenen Grössenbestimmungen handelt, gelten kann und Werth hat, nicht aber für die complicirten Synthesen des auf das Gegebene überhaupt gerichteten Denkens. Die Widersprüche, die zwischen einzelnen Begriffs-Auffassungen offen vorliegen, bedürfen doch wohl keiner Kunst der zufälligen Ansichten, um entfernt zu werden. Diejenigen Widersprüche aber, wobei es einer solchen Kunst bedürfte, liegen in complicirten, schwieriger aufzufassenden oder zu übersehenden einseitig aufgefassten Relationen und

da kann der Widerspruch unmöglich durch einfache Analysen und Zusammenfassungen einzelner Begriffe weggeschafft werden; es muss dann vielmehr die Synthesis der ganzen Sphäre durch Inductionen und die übrigen Verfahrungsweisen der Reflexion aufgehellt werden. Am meisten gilt dies aber von den metaphysischen Begriffen, die, wie im vorigen Abschnitt nachgewiesen wurde, nur in der universellen Synthesis der Begriffe genau bestimmt werden können. Wenn also diese bloss formale Methode auch zu leisten vermöchte, was sie anstrebt, so wäre sie doch als philosophische Methode für die höchsten Probleme nicht von grosser Bedeutung.

Die Methode der neuern speculativen Systeme bestimmt sich durch den in Beziehung auf die Idee des Absoluten bestimmten Begriff der Erkenntniss. *Spinoza* gelangte zuerst zu einer gewissen formalen Ausbildung einer solchen. In dem leider unvollendet gebliebenen tractatus de intellectus emendatione hat er den Ausgangspunkt derselben nur ganz im Allgemeinen bezeichnet. Da die deutlichen Ideen durch sich selbst wahr sind und auch die anderen erleuchten, so vermag der menschliche Geist aus der Idee des vollkommensten allumfassenden Wesens, welches Ursprung und Grund der ganzen Natur enthält, die übrigen in jener enthaltenen Ideen abzuleiten. Diese Ableitung ist, wie wir aus der Ethik ersehen, vorzugsweise durch den Gegensatz vermittelt. Freilich liegt in diesem keine Regel für die genauere Bestimmung der Begriffe. Die äussere mathematische Form der Verknüpfung der Sätze hat keine nähere Beziehung zur Construction des Ganzen, war aber wohl nur möglich bei dieser klaren, starren logisch-metaphysischen Auffassung.

Die Methode der neuern mit Fichte beginnenden absoluten Philosophie geht von einem ganz andern, durch Kant hervorgerufenen, Erkenntnissbegriff und hiermit auch von einem andern Begriff des Absoluten aus (S. 26 ff.). Es werden nicht mehr aus dem Begriff des vollkommensten Wesens die andern als in ihm bereits enthaltene, durch ihn erleuchtete gefunden, sondern aus der absoluten Productivität des absoluten Ich, oder der absoluten Identität, oder der

absoluten Idee werden alle übrigen Begriffe rein erzeugt; das erkennende Subject und das absolute Object sind identisch, fallen in Eins zusammen; es ist das Absolute, welches in dieser reinen Productivität des Gedankens sich selbst erkennt. Der besondern Form nach wollte *Fichte* alle Bestimmungen aus Einem höchsten Grundsatz ableiten; *Schelling* suchte aus der quantitativen Differenz der Gegensätze im Absoluten hauptsächlich die Begriffe der Natursphäre zu entwickeln; erst *Hegel's* dialektische Methode gelangte dadurch zu einer gewissen Form, dass sie den reinen logischen dialektischen Process in einen realen Entwickelungsprocess der Begriffe der Natur und Welt umwandelte. Was dieser Methode ihr grosses Ansehen erworben hat, ist keineswegs das logisch-dialektische Princip derselben, die Negativität des in Gegensätze sich spaltenden und zu der Einheit wiederherstellenden Begriffs. Es ist überall nachzuweisen und auch vielfach nachgewiesen worden, dass die dialektische Entwicklung nicht durch den reinen Gedanken, durch die Negativität des Gegensatzes allein wirklich zu Stande kommt. Die grosse Bedeutung derselben und die Stärke der Hegelschen Philosophie überhaupt liegt vielmehr in der für die geistige Sphäre constitutiven Idee der Entwicklung, welche Hegel zuerst ganz universell auffasste, auf die universelle Totalität der Natur und Welt (des Begriffs) bezog und mit grosser Energie des Gedankens in den Geistes-Wissenschaften ausführte; ihre Schwäche und Einseitigkeit liegt in dem Mangel eines bestimmten Princips der Entwicklung, da die bezeichnete reine Form des Denkens nicht den Inhalt desselben zu erzeugen vermag und hierdurch wird denn die Ausführung abstract, einseitig, schwankend.

Schleiermacher's dialektische Methode ist nicht durch ein objectives speculatives Princip bestimmt und beschränkt sich auf Deduction, d. h. Ableitung der niederen Begriffe aus den höheren durch Eintheilung vermittelst des zwiefachen Gegensatzes. Wir werden auf dieselbe unten zurückkommen.

Gehen wir nach diesem kurzen Ueberblick über die bedeutendsten philosophischen Methoden auf unser Princip und

die Probleme des philosophischen Erkennens zurück, um daraus die Richtung und die Probleme der Methode im Allgemeinen zu bestimmen. In unserm Princip liegt, dass wir den Inhalt nicht aus der abstracten Form des Denkens erzeugen, sondern in der Form des systematischen Zusammenhangs der synthetischen Urtheile und Begriffe, die das Gegebene zum Gegenstand haben, finden. Die Probleme sind hauptsächlich zweierlei: die Begriffe der universellen Bestimmtheit der Dinge, des Wesens zu bestimmen und die Entwicklung des Wesens in seinem universellen Zusammenhang zu verfolgen. Es versteht sich von selbst, dass dieselben nur miteinander gelöst werden können: die Begriffsbestimmung des Wesens darf nicht ohne Rücksicht auf die Entwicklung festgestellt werden und die Betrachtung der Entwicklung setzt den Begriff des Wesens voraus. Auf diese beiden Probleme also haben wir im Folgenden unsere Aufmerksamkeit zu richten. Zuletzt haben wir noch einen Blick zu werfen auf die systematische Form oder Architektonik der philosophischen Wissenschaften überhaupt.

A. Die speculative Begriffsbestimmung.

Wir haben hier die Frage noch nicht aufgeworfen, welche der neuern Philosophie so viel zu schaffen gemacht hat, die Frage nach dem Anfang der Philosophie. Hegel's Anfang mit dem Anfang selbst (in der Logik), in dessen Begriff er die Momente des Sein und des Nichts hervorhebt, zeigt nur, dass es an einem bestimmten Princip für den Anfang fehlt. Andere wollen den Anfang gemacht wissen mit dem Willen zu philosophiren; damit aber ist für das philosophische Denken noch nicht das Geringste angefangen, so lange wir nicht zum Denken gelangt sind. Wir haben diese Frage bereits in der Einleitung und im ersten Theil beantwortet, indem wir zeigten, dass von einem eigentlichen Anfang des Erkennens von Vorn an, seinem Begriff nach, gar nicht die Rede sein könne, dass alles Erkennen, am meisten das philosophische, frü-

heres Erkennen voraussetzt. In der Philosophie nun handelt es sich zuerst und vorzugsweise um Begriff und Princip desselben. Dieses aber setzt den Begriff des Erkennens und das reflectirende Denken überhaupt voraus. So führt uns die Wissenschaft des Princips nothwendig auf die Wissenschaft des Erkennens überhaupt zurück — auf den Gang, den wir in der vorliegenden Untersuchung verfolgt haben. — Handelt es sich aber um den Anfang in einer einzelnen philosophischen Wissenschaft, so wird von dem festgestellten universellen philosophischen Princip aus der Anfang gemacht werden müssen mit der Begriffsbestimmung des Gegenstandes.

Die Aufgabe derselben ist, die Bestimmtheit des Wesens im universellen Zusammenhang des Wirklichen festzustellen. Nun haben wir im vorigen Abschnitt gesehen, dass dieser Zusammenhang im Allgemeinen ein zwiefacher ist, der des coexistirenden erscheinenden Daseins und der der Entwicklung. Der Begriff des Wesens muss also bestimmt werden im Zusammenhang mit den Begriffen der coexistirenden Dinge oder Sphären, welche Forderung zu der Eintheilung der Begriffe der umfassenden Sphäre führt, anderseits in Bezug auf seine Entwicklung oder die Entwicklung der Sphäre, zu welcher er gehört; das eine dieser Momente kann, wie sich aus dem Begriff des Wesens ergiebt, nicht von dem andern getrennt werden. Es folgt hieraus, dass die Begriffsbestimmungen durch coordinirende Eintheilung auf die Entwicklung ihres Gegenstandes Rücksicht nehmen und dass die Begriffsbestimmungen aus der Entwicklung die Coexistenz der Wesen und ihrer Erscheinungen beachten müssen; beide aber haben, dem Begriff des Wesens zufolge, die synthetische Einheit ihres Gegenstandes zu umfassen. Diese nothwendigen Forderungen werden von den speculativen Methoden der neueren Philosophie nicht erfüllt. Schleiermacher's dialektische Methode der Begriffs-Eintheilung, die *Deduction* umfasst nur das Dasein, die bereits vollendete Entwicklung ihres Gegenstandes. Hegel's dialektische Methode der Begriffs-Bestimmungen und Eintheilungen berücksichtigt in der Entwicklung nicht die Coexistenz der Wesen und Erscheinungen. Beide aber haben

für die Begränzung kein anderes Princip, als die Form des Gegensatzes.

Schleiermacher's dialektische Methode ist zwar nicht durch ein objectives speculatives Princip begründet, aber sie hat vieles Scharfsinnige, Treffende zu Tage gefördert. Schleiermacher bemerkte (Dialektik S. 245 ff.) das Ungenügende des einfachen abstracten Gegensatzes für die Eintheilung der Begriffe und sah darin die Nothwendigkeit, den doppelten positiven Gegensatz zum Eintheilungsprincip zu machen. „Wenn ein Ganzes, lehrt er, wirklich getheilt werden soll: so wird, je mehr es ein Ganzes gewesen ist, alles, was ich darin entgegensetze, auch überall zusammen gewesen sein und eben nur das Zusammensein des entgegengesetzten wird getheilt werden müssen. Das kann aber nur in ein entgegengesetztes Uebergewicht getheilt werden, so also, dass ein doppelter Gegensatz entsteht, d. h. dass jedes Glied im entgegengesetzten, nur auf verschiedene Art gesetzt wird". Ein Beispiel: „Wollen wir z. B. sagen, der Mensch besteht aus Leib und Seele, so wäre hierdurch bei der einfachen Entgegensetzung der Mensch als eine Zweiheit gesetzt und seine Einheit aufgehoben. — Wenn wir nun aber sagen, der Mensch ist ein Ganzes, sein Leben besteht aus dinglicher und geistiger Thätigkeit, die aber überall zusammen sind und wir können nur ihr Zusammensein theilen, so dass wir sagen, Beide sind zusammen, aber hier dominirt die eine, dort die andere: so bleibt uns die Einheit des Menschen und nur aus solcher Theilung kann die Vollständigkeit des Begriffs entstehen". — Mit Recht wird hier davon ausgegangen, dass die Eintheilung das Ganze umfassen müsse; warum aber das Ganze des Entgegengesetzten? Schleiermacher gesteht (a. a. O.), keinen Grund dafür angeben zu können und stellt die Viertheilung durch den doppelten positiven Gegensatz als eine Kunstregel auf. Soll die Eintheilung aber wirklich das Ganze einer Entgegengesetztes vereinigenden realen Sphäre umfassen, so werden die Gegensätze das Ganze nicht theilen können, denn die Gegensätze sind im Ganzen, in der Einheit befasst, nicht umgekehrt diese wesentlich durch das Entge-

gengesetzte bestimmt, denn in einem einfachen Prädicatbegriff, welcher allein einen bestimmten Gegensatz zulässt, wird das Subject nur in einer einzelnen Rücksicht gedacht (S. 98 ff.). Deshalb kann z. B. auf dem Gebiet der organischen Natur die Eintheilung nach Gegensätzen gar nicht ausgeführt werden, denn wenn auch dort Gegensätze vorkommen, so liegt diesen ein anderes bedeutendes Moment zu Grunde. Wenn z. B. die Thiere eingetheilt werden in Wirbelthiere und wirbellose, so ist doch die Vollkommenheit der Organisation das zu Grunde liegende Eintheilungsprincip. Schleiermacher's Eintheilungen bewegen sich durchgängig in der geistigen Sphäre, worin die ihnen anhaftende Unbestimmtheit meistens um so weniger zum Vorschein kommt, da sie durchgängig, auf das Ganze gerichtet, mit grosser Sachkenntniss und Schärfe bedeutende Begriffsmomente der Sache hervorheben. Dennoch bleibt eine gewisse Unbestimmtheit nicht verborgen. Auch hier gränzen sich die beiden Eintheilungsglieder niemals ganz bestimmt ab, da ihr Unterschied auf einem quantitativen Uebergewicht, auf dem beziehungsweisen Dominiren des einen oder des andern Gliedes beruht. Da nun zwischen beiden die reale Sphäre eingeschlossen ist, so muss es auch Punkte geben, wo die Glieder in einander übergehen, wo keins derselben dominirt; diese bilden dann ein von den beiden Gegensätzen verschiedenes, drittes Gebiet, was durch die beiden entgegengesetzten Begriffe gar nicht bestimmt wird und die Gränzen dieser verschiedenen Gebiete bleiben unbestimmt, da es für das Mehr oder Minder der Glieder der Gegensätze keine Gränzen giebt. Für das geistige Gebiet liegt der andere Hauptmangel dieser Methode darin, dass sie das für alle Erscheinungen dieses Gebietes so wichtige Moment der Entwicklung nicht berücksichtigt. So ist, um nur Ein Beispiel anzuführen, die Eintheilung der Religionen (Glaubenslehre §. 9) aus diesem Grunde sehr ungenügend. Am vollständigsten und genügendsten erscheint diese Methode in der Ethik, um das sittliche Handeln in allen Richtungen zu bestimmen und hier hat sie in *Rothe* neuerlich einen sehr scharfsinnigen Vertreter gefunden.

Hegel's dialektische Methode dagegen bestimmt alle speculative Begriffe nur in abstracter Entwicklung. Allerdings soll dieselbe die Totalität des Begriffs, des Absoluten umfassen, aber sie zerfällt wirklich in eine Folge von abstracten Momenten; in diesen findet zwar ein Fortgang vom Unbestimmten zum Bestimmteren statt, aber einestheils ist diese Bestimmtheit nicht die synthetische des Wesens, nicht auf den coexistirenden Zusammenhang bezogen, anderseits wird der Fortgang zu der concreteren Bestimmtheit nicht wirklich durch das Princip der Negation oder des absoluten Gegensatzes bestimmt. Wenn Hegel z. B. die Natur als die Idee in der Form des Anders-Seins oder der Aeusserlichkeit und den Geist zunächst als Negation der Natur oder als die zum Fürsichsein gelangte Idee bestimmt, so ist mit diesen Begriffen im Grunde sehr wenig bestimmt; er verwandelt aber diese unbestimmten Formen sogleich in bestimmtere, indem er, möglichst unmerklich, bekannte empirische Bestimmungen einschiebt. Beispiele davon finden sich überall und sind von Trendelenburg, Fischer, Ulrici u. A. hinreichend aufgeführt und erläutert worden, worauf wir verweisen. Gesetzt aber auch, wir tragen mit Hegel in die leere Negativität des absoluten Gegensatzes die schwankende Relativität eines realen Gegensatzes hinein und lassen den Begriff von Stufe zu Stufe fortschreiten, so würden wir auf diesem Wege doch nicht zu wirklich umfassenden Begriffen aller Dinge und Wesen gelangen, denn es ist eine ganz unüberlegte Voraussetzung, dass die Differenzen der zu bestimmenden Wesen einzig und allein durch die Entwicklungs-Stufe des Begriffs bestimmt werden, wie dies oben bereits in Beziehung auf die organischen Wesen angedeutet wurde (S. 238). Auch die differente Bestimmtheit der Geistesthätigkeiten kann sich unmöglich als Stufe der Entwicklung allein bestimmen lassen. Denken und Wollen z. B. als verschiedene Stufen des Bewusstseins auffassen, heisst nichts anderes, als den Begriff des Wollens auflösen. In der Psychologie der Hegelschen Schule muss daher der Begriff die wunderlichsten Sprünge machen, um auch nur einigen Schein seiner Dialektik aufrecht

zu erhalten; im Gebiete der Natur, wo derselbe sich in der Aeusserlichkeit befindet, sind seine Operationen offenbar von gar keiner Bedeutung. Nicht einmal in der Geschichte lassen sich die Begriffe der Völker oder ihrer Culturzustände durch die Gegensätze dieser Dialektik gewinnen, denn auch jene folgen bei genauerer Erwägung nicht als verschiedene Entwicklungsstufen auseinander — worauf wir indess hier nicht genauer eingehen können. Hegel's Leistungen in allen Gebieten des Wissens sind, wie oben angedeutet, ziemlich unabhängig von diesem dialektischen Princip.

Mehrere Anhänger des dialektischen Princips haben dasselbe auf die Ableitung der Kategorien beschränkt und dabei auch dem Princip eine andere Wendung zu geben versucht. *Fichte d. j.* bestimmt dasselbe für seine Ontologie (S. 28) als den an jedem Momente aufgewiesenen Widerspruch. Jedes Moment (d. h. jede Kategorie) sei in seiner isolirten Geltung mit dem Widerspruche behaftet, nicht die Totalität, oder *in* der Totalität zu sein und dieser treibe die Kategorien aus jeder Vereinzelung immer höher bis zu ihrer vollständigen Ergänzung in der wiederhergestellten Idee. — Wie kann aber, müssen wir fragen, ein Widerspruch darin bestehen, dass ein Element nicht die Totalität ist? Wie kann ihm zugemuthet werden, mehr als Element zu sein? Wie kann es in seiner Bestimmtheit anders aufgefasst werden, als durch die Beziehung auf die Totalität? Diese Totalität aber darf, wie oben nachgewiesen wurde, nicht wiederum eine Kategorie, sondern muss die objective Synthesis des Wirklichen, in welcher die Kategorie gedacht wird, sein. Ein vermeinter Widerspruch, der durch die Beziehung der einzelnen Kategorie auf die Totalität sich ergeben soll, kann unmöglich ein bestimmter sein und das Denken in einer bestimmten Richtung und Entwicklung vorwärts führen. Alle sogenannten Widersprüche von Kategorien sind nur solche, welche die Reflexion einseitig erzeugt und diese können wohl das Denken in Bewegung setzen, unmöglich aber demselben zugleich Principien zu ihrer eigenen Auflösung gewähren. Dialektische Kategorien, denen man diese Möglichkeit beilegt, sich zu einem

bestimmten Resultate aufzuheben, sind nicht sehr unähnlich jenen beiden Wölfen, die einander auffrassen und nur den Schwanz übrig liessen.

Die Mängel der beiden bedeutendsten Methoden der neuern Philosophie führen uns also auf die oben bezeichnete, aus dem Begriff des Wesens sich ergebende Regel zurück, dass in den Begriffs-Bestimmungen und Eintheilungen mit der Auffassung der Erscheinungen oder des Daseins zugleich die Entwicklung des Wesens zu berücksichtigen ist, und dass beide nur in und mit einander vollständig aufgefasst werden können. Diese Regel gestaltet sich verschieden in Beziehung auf den Inhalt, die Probleme, welche gegeben sein können, also, um das Allgemeinste hervorzuheben, in Beziehung auf die Begriffe der concreten Wesen (Pflanze, Thier, Mensch) und in Beziehung auf die Begriffe der Ideen oder Vernunftthätigkeiten.

Die Bestimmung der Begriffe der Wesen ist wiederum eine zwiefache: sie ist entweder auf die allgemeine organische Bestimmtheit derselben, oder auf eine Sphäre von Arten, Gattungen der Wesen gerichtet. Was die erstere betrifft, so kann sich dieselbe unmöglich darstellen in einem Aggregat von Qualitäten, Thätigkeiten, Verhältnissbestimmungen, denn die einzelnen Elemente und Glieder sind durch die immanente Einheit zu Organen und organischen Systemen, also zu beziehungsweise abgeschlossenen Sphären gebildet. Das Wesen ist also in den Systemen und die Systeme sind in der actuellen Einheit und Entwicklung des Ganzen, wie sie durch diese bestimmt werden und sich gegenseitig durchdringen, aufzufassen. In Beziehung hierauf müssen nun auch die speculativen Eintheilungen realer Sphären ausgeführt werden. Das Princip derselben kann kein anderes sein, als das Bestimmende der der gemeinsamen Einheit immanenten Differenzen. Diese Differenzen aber können nur durch die organische Einheit bestimmt sein, da alles Aeusserliche für die Einheit nur in ihr und durch sie bestimmend ist. Wie diese Eintheilungen hauptsächlich durch die Vollkommenheit der organischen Entwicklung, dann die besondere Ausbildung

einzelner Systeme zu Stande kommen, ist oben bereits angedeutet worden (S. 237). Nach ähnlichen Principien sind die Völker, Staaten u. s. w. einzutheilen, worauf wir jedoch in diesem Abriss nicht eingehen können, da solche Eintheilungen ohne genauere Exposition unverständlich sind und keinen wissenschaftlichen Werth haben.

Was die Begriffe der Vernunftthätigkeiten oder der Ideen derselben betrifft, so folgt aus unserer Regel, dass dabei nothwendig auf die Eine ungetheilte Vernunftthätigkeit des Geistes und ihre Entwicklung zurückgegangen werden muss. Es ist daher durchaus unstatthaft, dieselben auf einzelne sogenannte Geistesvermögen, z. B. Religiösität auf das Gefühl, den Kunstsinn auf die Phantasie und das Gefühl zurückzuführen; der Geist ist Ein untheilbares Wesen, in dem nichts für sich gesondert sich entwickelt. Man darf aus demselben Grunde bei der Bestimmung der Ideen sich nicht auf vereinzelte Thatsachen als den letzten Grund berufen, wie z. B. die Herbartsche Philosophie die Begriffe der ethischen Ideen auf die Thatsachen der ästhetischen Urtheile stützt. Ist die ästhetische Billigung oder Missbilligung der letzte Grund, so fragt sich: wie kann ich von diesem Punkte aus die Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit der ethischen Ideen begründen? Denn das ästhetische Urtheil bleibt am Ende zugleich Sache des individuellen Geschmacks und der Unsittliche kann sich darauf berufen, dass diese Idee des Unsittlichen Gegenstand seines ästhetischen Beifalls gewesen sei. Mögen ihm die Andern beweisen, dass sein Geschmack mit dem allgemeingültigen nicht übereinstimme; er darf dagegen seinen individuellen geltend machen, wenn die ethischen Ideen nicht, vermöge ihrer Natur, nothwendige Anerkennung fordern. Die Begriffsbestimmung derselben hat den Grund für diese nothwendige Anerkennung in der Natur des Geistes, der Vernunft oder des Menschen aufzufinden. Ferner bleiben die einzelnen ethischen Ideen empirisch und unverstanden neben einander stehen, wenn sie nur empirisch aufgenommen, nicht aus der Einen Vernunft des Geistes entwickelt und begründet werden.

Es ist jedoch nicht genug, dass die Begriffsbestimmung der einzelnen Vernunftthätigkeiten auf die Vernunft oder die Idee im Allgemeinen zurückgeht; sie muss auch die objective Synthesis derselben, und diese wiederum in ihrer Entwicklung im Allgemeinen umfassen. Wir haben im ersten Theil unserer Untersuchung gesehen, wie der Begriff der Erkenntniss in formaler Unbestimmtheit schwankend blieb, so lange wir nicht auf die dem Bewusstsein immanente objective Synthesis und ihre Entwicklung zurückgingen und wie derselbe unvollständig blieb in dem Maasse, als dieselbe nur in einzelnen Momenten aufgefasst wurde. Es kommt bei der speculativen Begriffsbestimmung darauf an, dass die universelle Vermittelung in den beiden bezeichneten Beziehungen (wie beim empirischen Erkennen die Vermittelung im Einzelnen) bestimmt gedacht werde. Wenn die Hegelsche Philosophie z. B. die Idee des Schönen bestimmt als das Scheinen oder Erscheinen der Idee, oder etwas bestimmter, als „die Idee in der Form begränzter Erscheinung" (Vischer), so fehlt die nähere Bestimmung der Vermittelung, denn in allen Dingen und Thätigkeiten haben wir doch ein Ende, in dieser Sprache aufgefasst, Ideen in der Form begränzter Erscheinung vor uns. Es muss also die Form der Erscheinung der Idee, die das Schöne bildet, näher bestimmt und vor allen Dingen dabei auf die immanente individuelle Lebendigkeit der Idee, deren Ausdruck das Schöne ist, zurückgegangen werden (vgl. Wissenschaft der Seele S. 363). So sind durchgängig die Begriffsbestimmungen des Rechts unklar, weil nicht die objective Synthesis der Sphäre desselben ins Auge gefasst, d. h. weil nicht die Beziehung des Individuums auf die Gemeinschaft der Menschen und dieser wiederum auf die Natur, auf die Gegenstände der natürlichen Bedürfnisse bestimmt gedacht wird. Das Recht kann im Allgemeinen gedacht werden als das im Bewusstsein der menschlichen Gemeinschaft sich reflectirende allgemeine sittliche Verhältniss der Individuen zu einander in Bezug auf die äusseren natürlichen und weltlichen Güter (Bedürfnisse).

Die speculative Betrachtung darf nun aber bei der Fest-

stellung des Begriffs nicht stehen bleiben; sie muss die objective Synthesis und Entwicklung, die im Allgemeinen in demselben gesetzt ist, in ihre besondere Momente entfalten, um die vorhandene Wirklichkeit vollständig zu erfassen: dies ist es, was wir näher zu verfolgen haben.

B. Die speculative Entwicklung.

Wir haben zunächst das Problem derselben genauer ins Auge zu fassen. Sie soll das im speculativen Begriff Enthaltene, die synthetische Einheit ihres Gegenstandes (des Wesens oder der Idee) in ihrer concreten Entwicklung verfolgen. Wie nun diese, die reale Entwicklung, zwar in einer bestimmten Folge von Momenten aus dem Keime hervorgeht, in dieser Folge aber die organischen Bildungen zum Vorschein kommen, welche im Keime als solche noch nicht existiren: so auch geht die speculative Entwicklung von dem speculativen Begriff ihres Gegenstandes aus und entwickelt das in demselben Liegende in seinen bestimmten neuen organischen Bildungen, die sich allmählig aus demselben ergeben, indem der Gegenstand zugleich in seinem organischen und dem universellen Zusammenhang mit der Erscheinungswelt aufgefasst wird. Die speculative Entwicklung ist also keineswegs eine Ableitung aus dem Begriffe, auch nicht von Begriffen, denn der bezeichnete Zusammenhang lässt sich nicht abstract in einzelnen Begriffen denken, sondern nur in einem concreten Ganzen derselben; das Denken muss überall auf die ganze Objectivität gerichtet sein. Wir können desshalb die Entwicklungs-Methode auch nicht mit *Trendelenburg* (L. U. II, 312) als eine solche bezeichnen, in welcher aus den hervorbringenden Gründen, d. h. aus der wirkenden Ursache oder aus dem Zweck erkannt werde; denn das Wesen oder die Idee (Vernunftthätigkeit) ist eine untrennbare synthetische Einheit, in der nicht wiederum besondere einzelne Ursachen oder Gründe sich unterscheiden lassen. Freilich kann von einer speculativen Entwicklung auf dem Gebiete des Mechanischen und der Mathematik in diesem Sinne nicht die Rede

sein. Ferner darf die speculative Entwicklung nicht im Gegensatz stehen zu der empirischen Wirklichkeit, wie Hegel und seine Schule die dialektische Methode der genetischen gegenüber gestellt haben: die letztere habe das Empirische zum Gegenstande, die erstere aber den Begriff der Sache. So z. B., lehrt *Erdmann*, sei der Staat, historisch betrachtet, aus Unterdrückungen und Räubereien, aus dem Unsittlichen entstanden, während der ewige Ursprung des Staates in der sittlichen oder vernünftigen Natur des Menschen liege. — Wir können eine solche Unterscheidung der realen und der idealen, begrifflichen Wirklichkeit nicht als zulässig anerkennen, weil hierin ein Widerspruch liegt. Allerdings kann die speculative Entwicklung den Gegenstand nicht in den unendlichen Modificationen, wie derselbe den Zufälligkeiten der Erscheinung Preis gegeben ist, umfassen; wohl aber muss sie denselben in derjenigen Allgemeinheit bestimmen, welche in aller und jeder Erscheinung desselben gedacht werden muss (wie denn auch die Kategorie der Allgemeinheit diese Bedeutung hat (S. 116). Diese allgemeine Wirklichkeit eines Gegenstandes (Wesens) kann aber nur Eine sein und folglich in ihr kein Widerspruch zwischen realer und idealer Wirklichkeit. Hätte der Staat wirklich, wie Hegel mehrfach andeutet, seinen Ursprung in der Gewalt, so beginge die Wissenschaft eine Sünde gegen den heiligen Geist der Wahrheit, wenn sie den Staat aus der sittlichen Natur des Menschen ableitete. Indess der Wahrheit nach ist der Staat *weder* aus der sittlichen Natur allein, *noch* aus der Gewalt allein abzuleiten, denn derselbe kann nur gedacht werden als entstehend und bestehend durch beides, durch die Gewalt des Herrschers oder der Obrigkeit überhaupt *und* die sittlich-vernünftige Herrschaft derselben. — Aus demselben Grunde können wir nicht zugeben, dass in der speculativen Entwicklung ein Moment das frühere sein dürfe, was in der Erscheinung das spätere ist. Freilich ist, universell aufgefasst, das Frühere, der Keim auch wieder ein Späteres, nämlich das Product eines früheren Wesens, allein für eine bestimmte zeitliche Entwicklung darf das zeitlich Frühere nicht aus

seiner spätern Folge abgeleitet werden. Der Grund der Entwicklung lässt sich ohnedem nicht in irgend einem der spätern Momente finden, denn dieser liegt in der immanenten Einheit des Wesens in und über der Erscheinung. Wenn Hegel die Frucht „die Wahrheit der Blüthe" nennt, so ist zu bemerken, zuerst, dass die Blüthe und jede Entwicklungsperiode eines Wesens ihre eigenthümliche Wirklichkeit und Wahrheit hat, sodann, dass die Blüthe eben so wenig aus der Frucht, wie diese aus der Blüthe, zu begreifen ist, sondern beide aus der Entwicklung des Einen ungetheilten Wesens.

Die speculative Entwicklung ist also kein logisch-dialektisches Ableiten von Begriffen aus einander, sondern ein Denken dessen, was aus der immanenten Einheit des Wesens und dessen gegebenen Elementen, Bildungen, im universellen Zusammenhang mit der Aussenwelt (für das Wesen) synthetisch gebildet wird. In diesen synthetischen Erzeugnissen aber hat die Betrachtung die Einheit des Begriffs und der actuellen Entwicklung festzuhalten. Diese Einheit kommt zur Erscheinung in den verschiedenen organischen Systemen des Wesens. Diese aber müssen nun ebenfalls in ihrer besondern Synthesis und Entwicklung, in ihrem elementarischen Zusammenhang mit der Aussenwelt und in ihrer Beziehung auf die individuelle Einheit des Wesens aufgefasst werden.

Auch hier müssen wir indess, wie für die Begriffsbestimmung, die Sphäre der Natur und die des Geistes unterscheiden. Was die erstere betrifft, so ist verhältnissmässig die Naturphilosophie weit weniger ausgebildet worden. Schelling und Hegel konnten von ihrem formal-logischen Princip aus für dieselbe keine rechte Basis gewinnen, wie sehr auch der erstere zu seiner Zeit sich um eine lebendigere Auffassung der Natur verdient gemacht hat. Auch Herbart's abstract-metaphysische Theorie der einfachen Wesen bot nur schwache Angriffspunkte für dieselbe. Die physicalisch-mechanische Naturansicht, welche jetzt die herrschende ist, wurde in der neuesten Zeit von *Lotze* (Allgemeine Pathologie. 1842) auf der Basis empirischer Forschungen am

schärfsten ausgeführt. Der sogenannten, jener mechanischen gegenüberstehenden, vitalistischen Ansicht ist bis jetzt keine bedeutendere philosophische Ausbildung zu Theil geworden. Durch eine solche würde sie freilich auch ihre jetzige Gestalt verlieren, denn die Annahme einer besondern Lebenskraft, den Kräften des Mechanismus gegenüber, ist eine rohe physikalische Hypothese. Das Leben in den Formen der Erscheinung, wie wir es kennen, kann nur gedacht werden als Product allmähliger actueller Entwicklung und zugleich universeller elementarischer Vermittelung (vgl. S. 293 ff.). Vielleicht aber sind unsere empirischen Kenntnisse noch nicht weit genug gediehen, um uns die für die Vollendung einer universellen Naturansicht nöthigen Materialien zu liefern. Dem fleissigen Versuche von *Peipers* (System der Naturwissenschaften) fehlt es noch an bestimmter Methode und strenger wissenschaftlicher Begründung, welche das teleologische Princip allein nicht gewähren kann.

Einen grösseren Einfluss übte die neuere Philosophie auf die Wissenschaft der menschlichen Seele aus, indem sie hier die Idee der Entwicklung, wenigstens für die Elemente des Seelenlebens, ziemlich allgemein geltend machte. Die speculative Entwicklung der Psychologie der Hegelschen Schule leidet indess an den oben angedeuteten Mängeln und Einseitigkeiten. Herbart's Verdienste um die Psychologie haben mit seiner metaphysischen Methode nichts zu schaffen. In meiner öfter angeführten Wissenschaft der Seele habe ich einer vollständigern speculativen Auffassung die Bahn zu brechen gesucht, indem ich, der oben bezeichneten Regel gemäss, einerseits die Einheit der menschlichen, d. h. geistigen und zugleich natürlichen Entwicklung festhielt, anderseits auch die einzelnen Elemente und Bildungen des Seelenlebens im universellen Zusammenhang mit der Erscheinungswelt und in Beziehung auf jene Einheit verfolgte und so gewissermassen die verschiedenen organischen Systeme des Seelenlebens bestimmt unterschied. Die Einseitigkeit der abstracten psychologischen Entwicklung hat für die speculativen Geisteswissenschaften überhaupt dieselbe Einseitigkeit zur Folge. Was

das Genauere der psychologischen Methode und den Begriff der Entwicklung des Geistes überhaupt betrifft, so muss ich auf die bezeichnete Schrift verweisen.

Fassen wir die speculative Entwicklung der Vernunftthätigkeiten oder Ideen ins Auge, so kann die Aufgabe derselben im Allgemeinen nur die sein, einerseits die Gesetze für die freie vernünftige Selbstthätigkeit in den verschiedenen Beziehungen und Verhältnissen zu bestimmen, anderseits, was damit in genauem Zusammenhang steht und für die Lösung dieses Problems unerlässlich ist, die aus diesen Thätigkeiten entwickelten Bildungen des menschlichen Lebens, die Formen der Staaten, der Religionen u. s. w. zu begreifen. Die Vernunftthätigkeiten haben ihre Wirklichkeit oder Existenz zunächst im Bewusstsein und durch dieses erst in der weltlichen Selbstthätigkeit der Menschen und in den positiven Gesetzen und Organismen derselben im Recht, Staat u. s. w. Die speculative Betrachtung muss die Entwicklung der Vernunftthätigkeiten in dieser concreten lebendigen Wirklichkeit des Bewusstseins und der weltlichen Selbstthätigkeit auffassen. Wollen wir erforschen, wie erkannt oder sittlich gehandelt werden *soll*, so kann das Sollen nur in und mit der Auffassung der vorhandenen Wirklichkeit sich ergeben; nur in Beziehung auf diese kann ein Gesetz bestimmt und begränzt werden; alle nur aus dem Innern oder aus der Abstraction bestimmten Ideale der Vernunftthätigkeiten ermangeln entweder der bestimmten Begränzung oder werden leicht einseitig und phantastisch bestimmt. Es ist ein falscher Stolz der Speculation und eine thörichte Scheu vor dem Empirismus, in der Entwicklung der Ideen von den Thatsachen der Entwicklung derselben abstrahiren zu wollen. Der Empirismus wird keineswegs durch Zurückfliehen von der Wirklichkeit des Lebens in die Abstraction vermieden, sondern nur durch Eingehen in den universellen Inhalt und Umfang, in die lebendige Tiefe derselben; jeder andere Weg führt zu einseitiger Abstraction. Es versteht sich von selbst und folgt aus allem Frühern, dass die Idee und der Begriff selbst nicht in der Erfahrung gefunden oder unmittelbar aus ihr gewonnen

wird; es handelt sich ja hier um die Entwicklung des schon vorhandenen Begriffs der Idee.

In der neuern Philosophie haben die Geisteswissenschaften, durch Kant, Fichte angeregt, in der Auffassung des Wirklichen einen bedeutenden Schritt vorwärts gethan. In dieser Tendenz vereinigen sich die sonst so verschiedenen Arbeiten Herbart's, Schleiermacher's und Hegel's. Herbart's analysirender Scharfsinn blieb indess, seinem atomistischen Princip gemäss, mehr bei der Erforschung der Formen des psychischen Mechanismus stehen. Hegel hat das grosse Verdienst, die Eine universelle Entwicklung der Ideen in den verschiedenen Geisteswissenschaften zuerst durchgeführt zu haben. In der Logik versucht er das ganze Begriffs-System des Wirklichen in Einer universellen Entwicklung abzuleiten; in der Rechtsphilosophie sucht er alle Momente der sittlichen Welt von den abstracten Bestimmungen des Rechts bis zu den höchsten Entwicklungen des Staats aus der Entwicklung des Begriffs des Willens abzuleiten und so auf eine ähnliche Weise in den übrigen Gebieten. Schleiermacher führte die ethische Betrachtung aus einseitigen Abstractionen auf die Wirklichkeit des Lebens zurück, indem er die sittliche Idee zugleich in den aus ihr gewordenen sittlichen Organismen, in den Gütern betrachtete, und überall die Einheit und Totalität der sittlichen Idee im Auge behielt. Schleiermacher's Sittenlehre hat aus diesem Grunde nicht minder den formalen Principien der Sittenlehre als den abstracten eudämonistischen und Vollkommenheits-Theorien ein Ende gemacht. Es muss jedoch auf diesem Wege, in der Auffassung der vollständigen lebendigen Wirklichkeit, weiter gegangen werden. Wenn, wie oben bemerkt, die Vernunftthätigkeiten ihre Wirklichkeit zunächst in der Entwicklung des Bewusstseins haben und dieses, wie wir auch im ersten Theil dieser Untersuchung sahen, gar nicht von seiner objectiven, lebendig-natürlichen Synthesis zu trennen ist, so wird diese letztere auch in der bestimmten Auffassung der Vernunftthätigkeiten immer bestimmter und umfassender in Betracht kommen müssen. Hegel's Methode ist freilich nicht auf das abstract-,

sondern auf das concret-Allgemeine, wie er es nennt, gerichtet; auch ist der Process des Wirklichen der eigentliche Gegenstand des absoluten Denkens, aber dieser Process wird eben nur in den logischen, abstracten Momenten seiner Entwicklung erfasst. Der später hervorgetretene Naturalismus vieler seiner Schüler kann als eine natürliche Reaction gegen diesen abstracten Scholasticismus angesehen werden. Schleiermacher hat sich als Philosoph zu wenig mit der Natur beschäftigt; deshalb ist seine ethische Grundanschauung weniger auf den organischen Zusammenhang des Wirklichen gerichtet.

Die speculative Entwicklung darf nun aber in dem Verfolgen und Verarbeiten der empirischen Einzelheiten die Einheit der Idee nicht aus dem Auge verlieren; sie muss in ihrer Gliederung überall den Begriff der Einheit des Ganzen und die besondere Beziehung des Einzelnen auf das Ganze festhalten, damit nicht, wie so häufig geschieht, die einzelne Erscheinung selbst für das Ganze angesehen werde. Sie beginnt mit den einfachsten Elementen, die aber nicht weniger, wie der Keim jeder Entwicklung, durch die Idee, den Begriff bestimmt sein müssen; eine Entwicklung aus dem Unbestimmten ist nicht denkbar, und kann in der Wissenschaft nur durch Erschleichungen scheinbar zu Stande kommen. Es versteht sich von selbst, dass die Entwicklung in den verschiedenen Geisteswissenschaften, nach dem Begriff der Idee derselben, eine verschiedene sein wird; von einem allgemeinen Schema für alle Entwicklungen kann auch aus andern Gründen nicht die Rede sein.

Die Entwicklung einer Wissenschaft aus ihrem Princip muss zunächst eine Gliederung des Ganzen erzeugen, an welchen Gliedern dann die Betrachtung des Einzelnen ihren Halt gewinnt, indem der Gedanke dieses Gliedes des Ganzen für diese Sphäre das Princip vertritt. Wie der lebendige Organismus in und über seinen Elementen und Bildungen dieselben gestaltet und bildet, gliedert: auf eine ähnliche Weise belebt der Gedanke des Princips die gegebenen Elemente der Erfahrung. In der Gliederung erscheint das ideelle organische Ganze als sich theilend und doch bleibt es in und bei dieser

ideellen Theilung ein untheilbares Wesen, Ein Ganzes. Auch die wissenschaftliche Gliederung muss theilen, was in der Wirklichkeit untrennbar vereinigt ist, eben darum aber in diesem einzelnen System die ideelle Beziehung auf das Ganze anschauen. Da sich die einzelnen ideellen organischen Systeme voraussetzen, so wird dies auch mit den wissenschaftlichen Entwicklungen derselben der Fall sein und die Forderung, dass die speculative Entwicklung, ohne solche Voraussetzung, in einer Succession von Momenten Alles aus dem Begriff der Sache sich erzeugen lasse, ist unstatthaft und führt nur zu einseitigen Auffassungen. Dagegen ergiebt sich aus dem Begriffe des Geistes die negative Regel, nicht nach abstracten Gegensätzen die Gliederung der Geisteswissenschaften auszuführen, wie dies Hegel sowohl im Allgemeinen als im Besondern thut. Dem aufgestellten Gegensatz von objectiver und subjectiver Logik entspricht eigentlich die Entwicklung Hegel's selbst nicht, denn die objective umfasst gerade die Reflexionsbestimmungen und die subjective Logik neben den Kategorien der Subjectivität die der Objectivität und der absoluten Idee (also der absoluten Objectivität). In allem Denken ist, wie wir im ersten Theile bemerkten, zugleich der Gegensatz des Subjectiven und Objectiven und seiner Einheit gesetzt; wie kann demnach diese elementarische Grundbedingung alles Denkens das objective Wesen der Begriffe bestimmen? In der Rechtsphilosophie wird die Sphäre des abstracten oder formellen Rechts als die der Objectivität oder der äusserlichen Unmittelbarkeit des Willens gegenüber gestellt der subjectiven Einzelnheit desselben in der Moralität. Wenn auch zugegeben wird, dass der bezeichnete Gegensatz in jenen beiden Sphären vorhanden ist, so ist doch durch denselben in keinem Falle das Wesentliche der Begriffe des Rechts und der Moralität gedacht. Schleiermacher's Gliederung der Sittenlehre, als die Lehre von den Gütern, den Tugenden und den Pflichten, hat mit seinem Schema der relativen Gegensätze nichts zu schaffen; sie ist aus der tiefen umfassenden Anschauung des Sittlichen und der Begriffe desselben hervorgegangen. Wir halten dieselbe mit *Rothe*

für einen „genialen Griff in die Mitte der Sache". Was *Wirth* u. A. gegen dieselbe vorgebracht haben, dass hierbei nichts Lebendiges angeschaut werde, wird durch die Darstellung Schleiermacher's, durch seinen entschiedenen Grundsatz, in allen Sphären der sittlichen Begriffe die Totalität der Idee gegenwärtig zu haben, widerlegt, mag die Ausführung auch noch mangelhaft sein. Auch die Aufstellung jener vier allgemeinen Hauptformen des sittlichen Handelns, welche Rothe als eine unsterbliche Entdeckung Schleiermacher's bezeichnet, zeugt in jedem Falle für Schleiermacher's umfassende Auffassung der sittlichen Idee (vgl. *Rothe* theologische Ethik S. 197 ff., 331). Die Schwächen seiner Darstellung in Hinsicht der Methodik scheinen uns zu liegen, 1) darin, dass der Begriff des sittlichen Subjects und des sittlichen Princips von Grund aus nicht hinreichend bestimmt ist; 2) dass, der Richtung seiner Methode gemäss, die Entwicklung sowohl des Subjects als der weltlichen Bildungen und aus diesem Grunde auch die universelle Basis der sittlichen Idee, die Sphäre des Rechts weniger beachtet wird; 3) dass, der dialektischen Richtung der Methode gemäss, auch die weltlichen Organismen, für welche der Begriff des Guts uns nicht ganz angemessen erscheint, mehr in einzelnen Gegensätzen als in der organischen Einheit und Synthesis aufgefasst werden.

In der Gliederung und Anordnung der gegenwärtigen erkenntniss-theoretischen Untersuchung, welche wesentlich durch den Begriff der Erkenntniss bestimmt wurde (vgl. den letzten Abschnitt des ersten Theils) haben wir in und mit der Entwicklung des Begriffs überall die objective Synthesis des Inhalts und Umfangs im Auge behalten und sind so von den einfachsten Formen des Denkens in fortschreitendem Zusammenhang aufgestiegen bis zu dem Denken der universellen und absoluten Wirklichkeit. Wir wurden durch den in seiner objectiven Synthesis sich selbst bestimmenden Begriff der Erkenntniss gegen die so leicht irre führenden Einseitigkeiten der Reflexion gesichert und zuletzt zum Princip und zur Methode des philosophischen Denkens geführt, von

wo aus sich nun auch die Form und der Gang der früheren Untersuchung als nothwendig zeigte. Nachdem auf diese Weise unsere erkenntniss-wissenschaftliche Betrachtung in sich selbst und zugleich in der universellen Betrachtung des Ganzen sich bewährt hat, bleibt uns noch übrig, einen Blick zu werfen auf die Gliederung der philosophischen Wissenschaft überhaupt, welche der Begriff derselben nothwendig fordert.

C. Ueber die Architektonik oder das System der philosophischen Wissenschaften.

Nur in dem Maasse, als die philosophische Weltanschauung zu einem universellen Princip gelangte, konnte die Idee eines systematischen Zusammenhangs aller Erkenntniss entstehen und sodann stufenweise sich ausbilden. Die Alten, selbst *Platon* und *Aristoteles*, gelangen noch nicht zu einer bestimmten Gliederung der philosophischen Wissenschaft; Physik und Ethik stehen ohne nähere Ableitung neben einander und zwischen denselben, nur im Allgemeinen vermittelnd, bei Platon die Dialektik oder Ideenlehre, bei Aristoteles die erste Philosophie (die Metaphysik) und die Logik. Wie eifrig auch sonst Aristoteles von der Philosophie als der Wissenschaft der Wissenschaften redet und wie viele Grundlagen neuer Wissenschaften er auch selbst legte: zu einer bestimmten Gliederung und Eintheilung gelangt er nicht (vgl. *Zeller* die Philosophie der Griechen II, 392 ff.). Die bekannte Eintheilung Wolff's in theoretische und praktische Philosophie verändert an der antiken Eintheilung nicht viel und ist auch nicht näher begründet und ausgeführt worden.

Erst mit *Kant* beginnt auch in dieser Beziehung eine neue Epoche. Dieselbe Kritik, durch welche das philosophische Denken zu einem tiefern Selbstbewusstsein seiner Thätigkeiten und Begriffe getrieben wurde, führt uns am Schluss zu einer Architektonik der reinen Vernunft. Auch hier kommt es jedoch nicht zu einem System, da es an einem bestimmten Princip fehlt (S. 9 ff.). Die Hauptmomente seiner bloss

logischen Eintheilungen der Philosophie sind folgende. Er unterscheidet zuerst die Philosophie der Natur, gerichtet auf das, was da *ist* und die Philosophie der Sitten, welche das, was da sein *soll*, zum Gegenstand hat. Alle Philosophie ist aber entweder Erkenntniss aus reiner Vernunft, oder Vernunfterkenntniss aus empirischen Principien, d. h. reine oder empirische Philosophie. — Die Philosophie der reinen Vernunft ist nun entweder Kritik derselben oder philosophische Erkenntniss aus reiner Vernunft im systematischen Zusammenhange, d. h. Metaphysik. — Die Metaphysik theilt sich in die des speculativen und des practischen Gebrauchs der reinen Vernunft, und ist also entweder Metaphysik der Natur oder Metaphysik der Sitten. Die erste, die Metaphysik im engern Sinne besteht aus der Transscendentalphilosophie und der Physiologie der reinen Vernunft. Die erstere betrachtet nur den Verstand und Vernunft selbst in einem System aller Begriffe und Grundsätze, die sich auf Gegenstände überhaupt beziehen, ohne Objecte anzunehmen, die gegeben wären (Ontologia). In der Physiologie oder rationalen Naturbetrachtung ist der Gebrauch der Vernunft entweder physisch, immanent oder hyperphysisch, transscendent. Die transscendente Physiologie ist transscendentale Welt- und Gotteserkenntniss. Die immanente Physiologie hat entweder den Gegenstand der äussern Sinne, die körperliche Natur oder den Gegenstand des innern Sinnes, die denkende Natur zum Inhalt und ist also rationale Physik oder rationale Psychologie. — Demnach besteht das ganze System der Metaphysik aus vier Haupttheilen: Ontologie, rationale Physiologie, rationale Kosmologie, rationale Theologie. — Diese Architektonik ist also eine bloss formale, geht nicht aus einem bestimmten Princip hervor. Den Unterschied zwischen reiner und empirischer Philosophie hat unsere ganze Untersuchung als unhaltbar nachgewiesen. Im Grunde widerspricht diese Architektonik der Kritik Kant's selbst, die ja die Existenz eines Objects für den transscendenten Vernunftgebrauch aufs bestimmteste läugnet. Die Unterschiede des Inhalts der Physik und der Ethik sind doch gar zu oberflächlich bestimmt

durch die Begriffe des Seienden und Seinsollenden. Dem Inhalt nach ist die Eintheilung nicht vollständig, da die Aesthetik ganz fehlt und die Anthropologie keinen Platz findet. Die Eintheilung der Metaphysik ist keine andere als die der damals herrschenden Wolff'schen Metaphysik.

In der *Herbart'schen* Philosophie kann von einer vollständigen Architektonik der Philosophie schon darum gar nicht die Rede sein, weil sie die Einheit des Princips nicht anerkennt. Da die ethischen Ideen auf die Thatsachen der ästhetischen Urtheile gegründet sind, so steht ihre Erkenntniss in einer durchaus unbestimmten Beziehung zu der Erkenntniss des Wirklichen überhaupt, und daher bleibt denn auch die Verbindung der Ethik und Aesthetik mit den übrigen Wissenschaften eine ganz unbestimmte.

Schleiermacher durchschaute mit scharfem Blick, wie wir aus seiner Kritik der Sittenlehre S. 17—34 sehen, die Mängel der frühern Systeme in Beziehung auf die Ableitung der einzelnen Wissenschaften aus der höchsten; aber wie er selbst nicht zur Ausbildung eines bestimmten objectiven speculativen Princips gelangte, so ist auch seine philosophische Architektonik, der Form und dem Inhalt nach, unvollständig geblieben (s. Dialektik S. 303 ff. und Einleitung zur Sittenlehre). Der Physik stellt er die Ethik als allgemeine speculative Wissenschaft des Wesens der Vernunft gegenüber. Ueber beiden steht die Dialektik als „gehaltloses Abbild des höchsten Wissens, welches nur Wahrheit hat, in so fern es in den beiden andern ist" (Sittenlehre S. 36). Wenn nun aber, wie dort gelehrt wird, jedes nicht speculative Wissen unphilosophisch ist, so musste auch die höchste Wissenschaft als eine speculative aufgefasst und bearbeitet werden, um wirklich höchste, gesetzgebende, universelle Wissenschaft zu sein. Die Dialektik hat daher keine bestimmte *wissenschaftliche* Stellung, ist eine kritische Kunst-Theorie. Neben die Dialektik stellt er zuweilen die Mathematik, welche die Form und Bedingung des Besondern zum Inhalt habe, aber es fehlt an einer genauern Ausführung.

Die Architektonik der absoluten Philosophie, wie sie

Schelling entwarf, ist in den herausgegebenen Schriften wenigstens, nicht näher zur Ausführung gekommen. Hegel dagegen hat dieselbe in der äussern Form seiner dialektischen Methode nach allen Seiten hin ausgeführt. Nach *Hegel* kann die Gliederung oder Eintheilung der Wissenschaft nur aus dem Ganzen der Darstellung der Idee begriffen werden, d. h. sie ist mit der Entwicklung der absoluten Idee selbst gegeben. „Diese aber", um ihn selbst reden zu lassen, „erweist sich als das schlechthin mit sich identische Denken und dies zugleich als die Thätigkeit, sich selbst, um für sich zu sein, sich gegenüber zu stellen und in diesem Andern nur bei sich selbst zu sein". So zerfällt die Philosophie in die 3 Theile: 1) die *Logik*, die Wissenschaft der Idee an und für sich; 2) die *Naturphilosophie* als die Wissenschaft der Idee in ihrem Anderssein; 3) die *Philosophie des Geistes*, als der Idee, die aus ihrem Anderssein in sich zurückkehrt (Encyklop. §. 18, vgl. Naturphilosophie S. 23). Nach demselben dialektischen Schema ergeben sich die Gliederungen überall. Diese Architektonik hat demnach denselben Vorzug und denselben Mangel, wie diese Dialektik überhaupt, d. h. den Vorzug, dass sie den Gegenstand als Moment der universellen Entwicklung des Begriffs zu bestimmen sucht, den Mangel in der Unbestimmtheit ihres Princips. Wir wollen die letztere an einigen Punkten wenigstens, in der Gliederung der Geisteswissenschaften anschaulich zu machen versuchen. Sie zeigt sich hier offenbar darin, dass diese Dialektik einerseits ihren eigenen Bestimmungen nicht treu zu bleiben vermag, anderseits, dass die Folge und Ordnung der Geisteswissenschaften eine schwankende bleibt. Die Entwicklung des Geistes zerfällt nach Hegel (Encyklop. III, S. 33 ff.) in die Momente des subjectiven, objectiven und absoluten Geistes. Die Realität des subjectiven Geistes ist „die noch ganz abstracte, unmittelbare, die Natürlichkeit, Ungeistigkeit." — Dieses Unmittelbare hebt er auf und kommt durch diese Aufhebung erst zu sich selbst, tritt *als* Geist hervor, ist objectiver Geist. Dieser ist Person und hat als solche im *Eigenthum* eine Realität seiner Freiheit, erhält aber die

vollkommene Verwirklichung derselben erst im *Staate,* in der von ihm gesetzten sittlichen Welt. Diesen Dualismus des Subjects und Objects hebt er auf in den Formen des absoluten Geistes, in der Kunst, der Religion und der Philosophie, in welchen der Geist sich als Eins weiss mit dem Object, zuerst mit dem äussern sinnlichen in der Kunst, hierauf mit dem Object der religiösen Vorstellung, mit Gott und endlich Subject und Object in absoluter Identität in der Philosophie gewusst wird. Die Geisteswissenschaften ergeben sich in derselben Ordnung, wie ihre Objecte. — Nach dieser Ableitung nun, sollte man denken, würde die Wissenschaft des subjectiven Geistes sich auf die bezeichnete unmittelbare natürliche Sphäre beschränken. Allein der subjective Geist zerfällt in die Sphären der Seele, des Bewusstseins und des Geistes als solchen und schon in der zweiten, im Bewusstsein, dem Gegenstand der Phänomenologie, „erhebt sich die Seele durch die Negation ihrer Leiblichkeit zur reinen ideellen Identität mit sich“ (S. 43) und in der dritten Sphäre des subjectiven Geistes ist derselbe „die für sich selbst seiende Vernunft“, folglich aus der subjectiven Sphäre der Aeusserlichkeit u. s. w. ganz hinausgetreten. Und anderseits fällt selbst der absolute Geist in der Kunst wieder in die Ausserlichkeit des sinnlichen Objects zurück. So kehrt denn doch am Ende der Gegensatz und die Einheit des Subjects und Objects, welche als Eintheilungsgründe gelten, überall auf dieselbe Weise zurück und wir bedürfen eines bestimmten Eintheilungsgrundes. Augenscheinlich giebt sich die Unbestimmtheit desselben zu erkennen in den Differenzen und Verlegenheiten der Hegelschen Schule, um die dialektische Aufeinanderfolge der Geisteswissenschaften zu bestimmen (vgl. Vischer's Aesthetik S. 12—31). Wer mag es zuvörderst ertragen, dass der sittliche Geist aus der höchsten Sphäre hinausgeworfen und unter die Kunst und das Erkennen gestellt wird? Ferner wird gestritten, ob die Kunst oder die Religion in die erste Sphäre der Unmittelbarkeit und Sinnlichkeit zu setzen sei, ob die eine oder die andere dem Begriff und der Geschichte nach früher sei. Allein die unbefangene Auffassung

sowohl des Begriffs als der Geschichte der Religion, der Sittlichkeit, der Kunst, des Erkennens ergiebt, dass hier von Priorität eigentlich gar nicht die Rede sein kann, da sich diese Geistesthätigkeiten, dem Begriff nach, einander bedingen und desshalb auch auf allen Stufen menschlicher Bildung historisch sich finden, und dass endlich alle diese Sphären auf gleiche Weise Sinnlichkeit und Idealität enthalten, und die letztere gleichmässig durch die Entwicklungsstufe bedingt ist. Es ist demnach nicht möglich, dass der systematische Zusammenhang der Geistes-Wissenschaften bloss durch die dialektische Folge bestimmt werde. Es kommt hier überhaupt nicht zu einem synthetischen oder organischen Bau, sondern nur zu einem logisch-phänomenologischen Process der Wissenschaften.

Es muss, dem oben aufgestellten Princip zufolge, zuerst über den einzelnen Wissenschaften der Philosophie eine universelle Wissenschaft derselben aufgestellt werden, welche die erscheinende Wirklichkeit in der Immanenz der absoluten Position zum Gegenstand hat und in dem universellen Zusammenhange des Princips die Real-Kategorien, die Begriffe der Wesen und ihrer Entwicklung und ihrer Sphären und endlich den Begriff der absoluten Einheit bestimmt. Nur aus dieser kann sich genauer, wie das Princip, so auch der systematische Zusammenhang der einzelnen philosophischen Wissenschaften ergeben, denn dieser letztere wird ganz und gar bestimmt durch die Objectivität ihres Inhalts. Zunächst ergiebt sich, dass die Objectivität des endlich-Wirklichen eine zweifache ist: die der Natur und die des freien vernünftigen Subjects in einer höhern Weltordnung, die aus der Natur allein nicht begriffen werden kann. Demnach zerfallen die philosophischen Wissenschaften in die der Natur und des Geistes, von denen die letzteren die erstern, beide aber die universelle Wissenschaft voraussetzen. Man hat in der neuesten Zeit von mehreren Seiten versucht, die Metaphysik aus der Ethik zu begründen. Dies ist ein eben so grosser Missgriff, als der entgegengesetzte, gewöhnlichere, dieselbe bloss aus der Naturwissenschaft, in Beziehung auf die That-

sachen des Naturlebens begründen zu wollen. Die metaphysische oder universelle Wissenschaft steht ihrer Idee nach, auf gleiche Weise über der Naturphilosophie und über der Ethik uud den übrigen Geisteswissenschaften. — Die Naturphilosophie nun umfasst die Wissenschaften der elementarischen, universellen Naturformen, (d. h. Mathematik, Mechanik oder Physik und Chemie) die Wissenschaften der individuellen Naturformen oder Organismen (die Organik oder Physiologie) und endlich die Wissenschaften des Erdkörpers und Weltgebäudes überhaupt. Fassen wir hier vorzugsweise die Sphäre der Geisteswissenschaften ins Auge.

Die architectonische Gliederung derselben wird, dem Begriff des Geistes gemäss, zugleich durch die Entwicklung und durch die Verschiedenheit der objectiven Sphäre der Vernunftthätigkeiten bestimmt. Wir unterscheiden zunächst, der Entwicklung nach, folgende drei Sphären: 1) die des Individuums, des zur Freiheit und Vernunft sich erst entwickelnden Subjects; 2) die der freien Vernunftthätigkeiten, der Ideen und der weltlichen Bildungen derselben; 3) das Ganze der menschlichen Welt überhaupt in ihrer Entwicklung, d. h. in ihrer universellen Geschichte. In der Wissenschaft der ersten Sphäre, in der Anthropologie oder Psychologie, ist das Individuum, der Mensch, das zur Vernunft und Freiheit sich erst entwickelnde Subject die Einheit, aus welcher die verschiedenen Thätigkeiten entwickelt werden; sind wir aber mit dieser Entwicklung bis zu der freien selbstständigen Vernunftthätigkeit gelangt, so schliesst die Anthropologie und die ideellen Geisteswissenschaften beginnen. In jene erste Sphäre des sich erst befreienden Geistes, des im erscheinenden Object lebenden und aufgehenden Bewusstseins, fällt die Bildung der Sprache und alles Symbolische überhaupt, so dass die sogenannte Sprach-Philosophie und die Symbolik hier ihren Ausgangspunkt finden (s. Wissenschaft der Seele S. 289 ff.). In der zweiten Sphäre, der der freien Vernunftthätigkeiten, wird die Thätigkeit des Bewusstseins als gegeben angenommen und die freie geistige Selbstthätigkeit in ihrer Bestimmtheit, in ihren Ideen, Idealen und welt-

lichen Bildungen betrachtet. Hier also sondern sich die Vernunftthätigkeiten und bilden verschiedene Sphären. Als solche freie Vernunftthätigkeiten ergeben sich aus dem Begriff des Geistes das Erkennen, das sittliche Handeln, die Religiösität und das künstlerische Bilden und demnach vier einander ergänzende coordinirte speculative Geisteswissenschaften: die Erkenntniss-Wissenschaft oder Logik im weitern Sinne, die Sittenlehre oder Ethik, die Religionsphilosophie und die Aesthetik. Keine von diesen hat an sich einen Vorrang vor den andern; in propädeutischer Beziehung ist natürlich die Erkenntniss-Wissenschaft die erste. Jede von diesen Wissenschaften hat ihre subjective elementarische Basis in der Psychologie, ihr Princip aber in der dieser Vernunftthätigkeit immanenten Idee, wodurch sie in der Einen untheilbaren Vernunftthätigkeit ein eigenthümliches System in sich selbst bildet. In jeder dieser Wissenschaften wird das menschliche Leben und Bewusstsein ganz, aber in der durch die Idee bestimmten Richtung, Selbstthätigkeit aufgefasst. Alle andern philosophischen Einzel-Wissenschaften, welche sich auf das menschliche Leben beziehen, mit der bezeichneten Ausnahme der Sprache etwa, werden in der Sphäre der einen oder der andern dieser Wissenschaften entwickelt. So fällt z. B. die Philosophie des Rechts und des Staats (Politik) in die Ethik und auch die Pädagogik wird von hier aus ihre Principien erhalten. Indem nun aber die allgemeinen einzelnen Geistes-Wissenschaften die universellen Bildungen der menschlichen Welt, Staat, Kunst u. s. w. im Allgemeinen begreiflich machen, treiben sie den erkennenden Geist, auch die Genesis derselben zu erforschen in der Geschichte. Die Geschichts-Wissenschaften bieten aber höchstens in einzelnen eng abgegränzten Sphären ein zusammenhängendes Ganzes der Entwicklung. Es bedarf daher auch hier einer universellen Geistes-Wissenschaft, um die Totalität der geschichtlichen Welt, so viel möglich, im universellen Zusammenhang zu erfassen. Zu einer solchen Wissenschaft ist in der neuern Zeit erst der erste Grund gelegt worden in der sogenannten Philosophie der Geschichte. Diese als solche ist keine selbst-

ständige speculative Geistes-Wissenschaft, denn sie bedarf der Vereinigung einerseits mit den Naturwissenschaften, deren Resultate man in dieser Beziehung in der Wissenschaft der Erdkunde zusammenzufassen gesucht hat, anderseits mit den historischen Wissenschaften. Die Philosophie der Geschichte ist also als die umfassendste Form alles Wissens überhaupt zu betrachten. Indem sie das Ganze der Entwicklung der Menschheit zu umfassen strebt und in diesem Ganzen wiederum die welthistorischen Individuen, die individuellen Volksgeister und das Ganze der geistigen Cultur und Entwicklung eines Volks: setzt sie in philosophischer Beziehung eine gewisse Vollendung der Anthropologie und der speculativen Geisteswissenschaften voraus.

So stellt sich uns das System der philosophischen Wissenschaften als ein das Ganze der Natur- und Welt-Erscheinungen umfassendes, sich selbst entwickelndes, begränzendes System von untergeordneten Systemen dar, ruhend und gegründet in der Einen universellen Wissenschaft der Wirklichkeit überhaupt. Indem aber das philosophische Denken diesen unendlichen Inhalt und Umfang überblickt, mag es auch seiner relativen Abhängigkeit von den empirischen Wissenschaften, seiner Schranken überhaupt sich erinnern; es mag, auf seinen Begriff und Ursprung zurückblickend, nicht vergessen, dass es die Grundbedingung des Erkennens, die lebendige actuelle Production des Gegenstandes nicht zu überspringen vermag, dass es in seinem speculativen *Gedanken* der absoluten Position nicht die eigentliche *Erkenntniss* derselben besitzt. Dieser speculative Gedanke jedoch in seiner unerschütterlichen Gewissheit und absoluten Bestimmtheit, ist von unendlichem Werthe für den denkenden Geist. Nur durch ihn gelangt derselbe zu einer wahrhaften Kritik, zu einem tiefern Selbstbewusstsein seiner Erkenntniss, und dies in zweifacher Beziehung. Auf der einen Seite reflectirt sich in oder an demselben die bei allem Reichthum enge Begränzung seines wirklichen Wissens, wodurch die Kritik, wie Kant sich ausdrückt, die Verwüstungen einer gesetzlosen speculativen Vernunft abhält und das Subject vor dem thö-

richten Hochmuth eines absoluten Wissens bewahrt wird. Nach der andern Seite aber schützt ihn dieser speculative Gedanke auch gegen die Einseitigkeiten einer in einzelnen endlichen Formen befangenen Reflexion, gegen die Verirrung, die unendliche Einheit in der Form endlicher Erscheinung anzuschauen, gegen allen und jeden Götzendienst, in welchen das unfreie, bloss vorstellende Bewusstsein so leicht sich verstrickt. Indem aber das philosophirende Individuum in der Immanenz der absoluten Einheit auch sich selbst als Glied einer über die Natur erhabenen sittlichen Weltordnung erfasst, möge es in dem hohen Selbstgefühl seiner Freiheit und Menschheit eben sowohl sein Gemüth läutern von den Schlacken egoistischer Leidenschaften und Nichtigkeiten, als sich stählen für die Mühen und Kämpfe des Lebens, für den Kampf mit der Sophistik, der Heuchelei, dem Fanatismus und mit allen den Widerwärtigkeiten, die sein individuelles Lebensgeschick ihm auferlegt.

Bayerische Staatsbibliothek München

Druckfehler.

S. 23	Z. 21	lies	gedacht	statt gedachte.
— 34	— 2	—	ein	st. eine.
— 34	— 5	v. u. l.	enthält	st. enthielt.
— 35	— 15	v. u. l.	betrachtet	st. betrachtes.
— 40	— 12	l.	Objective	st. Objecte.
— 43	— 9	v. u. l.	bestimmenden	st. bentimmenden.
— 99	— 4	l.	ankommt	st. vorkommt.
— 108	— 5	v. u. l.	gesetzte	st. gesetze.
— 127	— 7	l.	was gesetzt ist	st. was gesetzt.
— 182	— 13	v. u. l.	sind	st. ist.
— 256	— 9	l.	vermeintlich	st. vermeintlichen.
— 285	— 1	l.	Erzeugende	st. Ergänzende.

Förster Buchh.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Vorländer, Franz,

Wissenschaft der Erkenntniss

Marburg ; Leipzig 1847

Ph.sp. 906 pc
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10044671-2